



للشيخ الإمام حسام الدين محمد بربح مدعم والأخسيكثي والله المتوفى ٢٤٤ م

مع شرحه العجيب المسمى ب



للعلامة أبرمحة دعبدالحق الحقا ذريك

طبعة جديرة مصحة ملونة



اسم الكتاب : مُنتَجَبُّ المِنتَافِيٰ

عدد الصفحات : 360

السعر : 190/ روبية

الطبعة الأولى : ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩،

الطبعة الثانية : ١٤٣١هـ ٢٠١٠،

اسم الناشر : مَكَالْلُقُكِ

جمعية شودهري محمد على الخيرية. (مسجّلة)

Z-3، اوورسيز بنكلوزجلستان جوهر، كراتشي، باكستان.

الهاتف : +92-21-34541739-7740738

الفاكس : +92-21-4023113

al-bushra@cyber.net.pk : البريد الإلكتروني

الموقع على الإنترنت: www.ibnabbasaisha.edu.pk

يطلب من : مكتبة البشرى ، كرا جي - 2196170 - 92-321-

مكتبة الحرمين، أردوبازار، لا مور ـ 4399313-321-92+

المصباح، ١٦ أردوبإزارلا مور 7223210 -7124656

بك ليند المن يلازه كالح رود ، راوليندى \_ 5557926 - 5773341 - 5557926

دار الإخلاص نز دقصة خوانى بازار بشاور ـ 2567539-091

مكتبة رشيدية، سركي رود، كوئه مكتبة رشيدية، سركي رود، كوئه م

وأيضاً يوجد عند جميع المكتبات المشهورة

# بسم الله الرحمن الرحيم

#### مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً - أما بعد:

فإن كتاب "منتخب الحسامي" من أهم الكتب في أصول الفقه ولها أهمية كبرى لدى دارسي الفقه الحنفي في مدارسنا الدينية.

كما لايشك أحد في أن الأفهام والأذهان في عصرنا الحاضر قد اختلفت تماماً عن العصور الماضية، فحيلنا الجديد لا يستطيع الآن الاستفادة من تراثنا الديني والعلمي بقدر ما استفاد منه أسلافنا، بالإضافة إلى حدوث التغير في مجال الطباعة قد صعبت به الاستفادة من الكتب المطبوعة على الطباعة القديمة.

فاحتاج الأمر إلى أن يخرج كتاب " منتخب الحسامي " في ثوبه الجديد وفي طباعة حديثة، فقامت- بعون الله وتوفيقه - مكتبة البشرى بأداء هذه المهمة، ولتكون الفائدة أتم وأشمل، قمنا بتكوين اللجنة من جماعة العلماء المتخصصين في الفقه والحديث لإخراج هذا الكتاب على ما يُرام.

وقد بذلت هذه اللجنة قصاري جهدها للمراجعة والتصحيح والتدقيق لهذا الكتاب ولإخراجه بشكل ملائم يسرُّ الناظرين ويسهّل للدارسين.

نسأل الله أن يتقبل مساعينا ويستر مساوينا، وأن يجعل هذا الجهد القصير في ميزان حسناتنا، إنه هو العلى القدير.

إدارة "مكتبة البشرى" للطباعة والنشر كراتشي- باكستان ۲۲ ربيع الثاني، ۱۶۳۰هـ

# منهج عملنا في هذا الكتاب:

- نقل أكثر التعليقات الصغيرة من بين السطور إلى الحواشي السفلية.
- تصحيح الأغلاط الإملائية في المستن والحواشي كليهما، التي توجد في الطبعات الهندية والباكستانية.
  - إضافة عناوين المباحث في المتن ورؤوس الصفحات.
  - كتابة نصوص الكتاب بالشكل 'الأسود' التي تم شرحها في الحواشي.
    - اللون الأحمر للكلمات التي اخترناها للشرح في الحواشي.
  - كتابة النص وفق قواعد الإملاء الحديثة مع وضع علامات الترقيم المتعارف عليها.
    - تشكيل ما يلتبس أو يشكل من الكلمات الصعبة.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله، وخاصة لإكمال مشاريعنا الأخرى كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، مقبولا عنده، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا، وأن يحفظ علينا وعلى أهلينا وذرياتنا وإخواننا إسلامًنا وإيماننا به حتى نلقاه وهو راض عنا، و أن يرحمنا ويرحم والدينا وذرياتنا ومشايخنا والمسلمين والمسلمات، إنه أرحم الراحمين.

#### بسم الله الرحمن الرحيم

#### المقدمة

الحمد لله الذي بنى على أصول الشريعة قصر الأحكام، وأحكم بنيانه بالكتاب والسنّة غاية الإحكام، ثم زيّنه بمصابيح الإجماع والقياس، فصار شامخ البناء محكم الأساس، والصلاة والسلام على من شرح صدره ورفع قدره، فحرت بحار العلوم من لسانه وسالت ألهار الحكم من بيانه، حتى صادفتها تتلاطم أمواجاً، ﴿وَرَأَيْتَ النّاسَ يَدَّخُلُونَ فِي دِينِ اللهِ أَفْوَاجاً ﴾ (النصر: ٢) وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى إشاراته، واعتصم فيها مدر منه من عباراته من الآل والأصحاب الذين نالوا في شريف ساحته كرامة الاستحسان والاستصحاب.

أما بَعْدُ فيقول الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمين: إن أجل العلوم مقداراً وأعظمها شرفاً ومناراً علم الأصول الجامع بين المنقول والمعقول؛ إذ به يعرف الأحكام ويميّز بين الحلال والحرام، وأن المختصر للإمام الهمام معدل ميزان المعقول والمنقول منقح أغصان الفروع والأصول مولانا حسام الملة والدين محمد ابن محمد بن عمر الأحسيكثي - بوراه الله في دار الإسلام، وأجبى ذكر حبره في الأنام - عمدة ما صنف في هذا الفن من الكتب المشهورة وزيدة ما دون في هذا الباب من الزبر المنثورة، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار، ولكن لما كان مفتقراً إلى التوضيح والتنقيح، ولإيجاز عباراته محتاجاً إلى التشريح والتصريح التمس مني بعضُ الإخوان أن أشرحه شرحاً يحلّ معاقد مشكلاته، ويفتح مغلقات معضلاته، وكان يعوقني عن التمس مني بعض الزمان من أن العلوم قد اندرست مدارسه، وعطلت معاهده ومشاهده، وأشفت شموس الكمال على الأفوال، واختفى العلماء في زوايا الحمول، صدق النبي على حيث قال: "إن العلم يُرفع من بين الرّحال"، وإلى الله المشتكى من نوائب الزمان وإساءته، وإن أحسن ندم عليه من ساعته، مع أن قلة بضاعتي الرّحال"، وإلى الله المشتكى من نوائب الزمان وإساءته، وإن أحسن ندم عليه من ساعته، مع أن قلة بضاعتي وكثرة ضياعتي تمنعني عن الإقدام، وتثبطني عن الانتصاب في هذا المقام، لكن حداي قائد التوفيق إلى هذا الطريق، فحماء بحمد الله بحمد الله بحرا ذاخرا، وسحاباً ماطرا، يروق النواظر ويرهف البصائر.

فلما وفقني الله بإتمامه، وفض بالختام ختامه، جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من أنام في ظل الأمان، وأفاض عليهم سجال الفيض والإحسان، توجهت تلقاء مدينه مطايا الأماني والآمال، فصارت بلدته

الطيّبة مناخ الأفاضل ومحط الرحال هو الذي قام بتأسيس أساس العلوم بعد ضعفه وفتوره، وتفرد برفع قصور الدين بعد قصوره، العالم الفاضل العابد الكامل زين المسلمين والإسلام، المشرف بنصرة العلم وحدمة بيت الله الحرام، الخليفة في الخليفة في الخليفة، صاحب الدر واهب الدر، آصف حاه نظام الملك مير محبوب على خان بهادر سلطان الدكن – صانه الله عن الفتن، لا زالت آيات نصرته مكتوبة على صفحات الأيام، وما انفكت حيام دولته مضروبة على الفتام، واستبداده بهذه الخصائل الحميدة، أَلْجَأْنِي إلى جنابه، واضطرين إلى تزيين وجه هذا الكتاب بحلي شرف ألقابه، وإلا فإني براء من أمراء هذا الزمان ومزخرفاقم، واشتغالهم بالمغنين ومغنياقم، فضلا أن أدرج في الكتب الدينية شيئاً من أسمائهم وصفاقم.

وأنا أسأل الله أن ينفع به المحصلين الذين هم للحق طالبون، وعن صراط الغي لناكبون. والذين يعرفون الرحال بالأقوال، ولاينظرون إلى شهرة الرحال. والمرجوّ من إخواني أن يغمضوا البصر من زلآتي، ويقيلوا عثراتي، ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت في تأليفه على سبيل الارتجال مع تشتت البال من الكد والعناء، ومن الله التوفيق والهداية، وعليه التوكل في البداية والنهاية، ولا ندعو إلا إياه. ولاحول ولا قوة إلا بالله. قال المصنف على: .......

# [أصول الشرع]

بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد حمد الله على نواله، والصلاة على رسوله محمد الله وآله، فإن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب والسنة وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول.

بِسْمِ الله الرَّحِْمنِ الرَّحِيْمِ

أصول الشرع: الأصول جمع أصل، وهو في اللغة: ما يبتنى عليه غيره، والمراد به هنا الأدلة، والشرع في اللغة: الإظهار، قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً ﴾ (الشورى: ١٣)، وقد حاء بمعنى الطريقة، وفي الاصطلاح هو الدين، والشريعة والدين والملة واحد، والفرق اعتباريًّ، فصار المعنى: أدلة الدين ثلاثة، ولم يقل: أصول الفقه ثلاثة؛ لأن الدين أعمّ من الفقه؛ إذ هو يشتمل على الأحكام النظرية والعملية، والفقه يشتمل على الأحير فقط، ولما كانت هذه الثلاثة أصل النظريات والعمليات قال: "أصول الشرع" ولم يقل: "أصول الشرع" ولم يقل: "أصول الشرع إما بمعنى الشارع، فاللام في الشرع للعهد، أي أصول الشارع المعهود وهو النبي ﷺ التي نصبها على المشروعات ثلاثة، والإضافة للتعظيم الشرع القة الله وناقة الله، وبمعنى المشروع، فاللام للجنس أي أدلة الأحكام المشروعة.

ثم بين الثلاثة بقوله: الكتاب: والمراد به بعضه، وهو مقدار خمسمائة آية؛ لأنه أصل الشرع، والباقي قصص وأمثال وغيره. والسنة: والمراد بها هنا أيضا بعضها ومقدار ثلاثة آلاف على ما قيل. وإجماع الأمة: أي إجماع بعتهدي\*\* أمة محمد به لأن هذه الشرافة مخصوصة بأمته به وفي لفظ الأمة إشارة إلى أنه لا خصوصية لإجماع الصحابة وأهل المدينة وعترة النبي به على ما هو المذهب الصحيح، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ولما كان القياس أصلاً من وجه وفرعاً من وجه بخلاف الأصول الثلاثة؛ لأنها أصول من كل وجه، أفرده بالذكر.

القياس المستنبط: من هذه الأصول الثلاثة، أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ أَذَى فَاعْتَزِلُوا النّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ﴾ (البقرة:٢٢٢)، والعلة المشتركة بينهما هي الأذى، كذا قالوا. أقول: فيه نظر؛ إذ من شروط صحة القياس عدم النص في الفرع، فإن كان المراد من الفرع اللواطة بالرجال فحرمته ثابت بالكتاب، قال الله تعالى: ﴿ وَالّذَانِ يَأْتِيَانِهَا ﴾ (النساء: ١٦)، =

<sup>\*</sup> للجنس: أي ليس للعهد لعدم المعهود والاستغراق؛ لأن هذه الثلائة ليست بأصول بعض الأحكام، مثل وجوب الإيمان بالله وبالنبي؛ لأنه مثبت الثلاثة لا مثبت بها. \*\* مجتهدي: وذلك لأن المجتهدين هم المرادون من مطلق الأمة.

### [كتاب الله]

أما الكتاب فالقرآن المنزّل على

= وقال تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَيْوةً مِنْ دُونِ النّساءَ ﴿ (النمل:٥٥)، وإن كان المراد به اللواطة بامرأته فحرمتها أيضاً ثابت بالأحاديث الصحيحة، منها ما روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله على قال: "لاينظر الله عزوجل إلى رجل أتى رجلا أو امرأة في دبرها". [مصنف ابن أبي شيبة] ونظير القياس المستنبط من السنة: قياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين منه، بعلة القدر و الجنس، على حرمة الأشياء السنة المستفادة من قوله على "الحنطة بالحنطة"، رواه مسلم وغيره من أئمة الحديث. [مسلم، رقم:٢٦٦] ونظير القياس المستنبط من الإجماع: قياس حرمة وطي أم المزنية بعلة الجزئية والبعضية على حرمة أم أمتها التي وطيها المستفادة من الإجماع؛ إذ الحرمة في المقيس عليه ثابتة بالإجماع لا نص فيه، بل النص إنما ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطي. وفي قوله: "الأصل الرابع القياس" رد على منكري القياس. ووجه الضبط في الأربعة هو أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره، والأول إن كان متلوّاً يتعلق بنظمه الإعجاز ويجوز به الصلاة فكتاب، وإلا فسنة.

والثاني إن كان قول كل الأمة من عصر فإجماع وإلا فقياس، وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة، وتعامل الناس ملحق بالإجماع. وقول الصحابي إن كان فيما يعقل فملحق بالقياس وإلا فبالسنة، ثم إنك قد عرفت سابقاً أن موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعا، فالمصنّف على ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد ما فرغ عن أحوال الأدلة، فلذا بيّن الأدلة أولاً، ثم أراد أن يبيّن أحوال كل واحد منها مفصّلاً فشرع أولا في الكتاب فقال:

أما الكتاب\*: اعلم أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب، وغلب استعماله في عرف الشرع على كتاب الله المنسزل على نبينا على وقد يطلق على غيره أيضاً، كما في العرف العام يراد به كتاب سيبويه. والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب استعماله في العرف العام، وفي عرف الشرع على المحموع المعين المنسزل على نبينا عليه، فلذا جعله تفسيراً للكتاب، فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظي للكتاب؛ لأنه عرف الكتاب بلفظ أشهر وهو القرآن، وأما باقي الكلام الذي يأتى فهو تعريف حقيقي للقرآن، لا أن مجموع قوله: "فالقرآن المنسزل الج" تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود، وهو الكتاب\* في الحد، وأيضاً لا يفيد ما بعد القرآن؛ لأنه علم وقع الاحتراز به عما سواه، فأية فائدة في إيراد باقي الكلام، وقيل: القرآن هنا مصدر بمعنى المقرق، شامل لكلام الله تعالى ولغيره، احتراز بما بعده من غيره. المنسزل: احتراز عن الكتب الغير السماوية.

<sup>\*</sup> الكتاب: وذلك لأن القرآن في الحد مذكور وهو والكتاب مرادف، فكأنه ذكر الكتاب في الحد وهو محدود.

الرسول و المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلا متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الله الله الله الله النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة.

الرسول: احتراز عن سائر الكتب السماوية، وقس عليه باقي القيود كما ستعلم، فحينئذ هذا حقيقي لكتاب ابتداؤه من قوله: فالقرآن إلخ. المكتوب في المصاحف: احترز به عن الوحي الذي ليس بمتلو؛ لأنه منزل عليه صلى الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف، وعن منسوخ التلاوة، كقوله تعالى: "الشيخ والشيخة إذا زَنيا فارْحُمُوْهُما" الآية، واللام في المصاحف إن كان للجنس فيشمل جميع المصاحف، فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة، المكتوبة في مصاحف غير قراء السبعة، فيحصل الاحتراز بقوله: نقلا متواترا: لأن المشهورة الشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وإن كان للعهد، ويكون المراد بما مصاحف القراء السبعة، فقوله: "المنقول الخ" زائد لا فائدة فيه؛ إذ في مصاحف السبعة ليس إلا ما هو متواتر النقل، فتأمل. فإن قبل: قوله "المكتوب في المصاحف" لايشمل إلا المنقوش، فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ في صدور الرجال. أقول: لا ؛ لأن المراد به المثبت، فاللفظ مثبت حقيقةً والمعنى تقديراً. بلا شبهة: أي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور؛ لأن المتواتر لا يكون فيه شبهة عندهم، وعند الخصاف احتراز عن المشهور؛ لأن المشهور؛ لأن المشهور؛ لأن المشهور؛ لأن المشهور؛ لأن المشهور؛ لأن المسبعة.

ثم اعلم أن الكتاب والقرآن عند أرباب الأصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه؛ لأن بحثهم عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية آية، فلذا أخذوا في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه، كالإنزال والكتابة في المصاحف والنقل، كما أخذ المصنف وبعضهم الإنزال والإعجاز فقط؛ لأن النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن؛ لتحققه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام، فهذا التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه. ولما فرغ عن تعريف القرآن شرع في تقسيمه ولكن مهد لتقسيمه قوله: "وهو" إلخ. النظم: أي اللفظ، وإنما عبر عن النظم رعاية لجانب الأدب؛ إذ النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك، ومنه نظم الشعر، واللفظ حقيقة في الرمي. والمعنى فقط، والمعنى فقط، كما يتوهم عن تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل، ولا أنه اسم للمعنى فقط، كما يتوهم عن تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل، ولا أنه اسم للمعنى فقط، كما يتوهم عن تعريفه بعن مغر، مع أن قراءة القرآن فيها فرض.

عامة العلماء: ولما كان يتوهم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبه أنه المعنى فقط دفع توهمه أولا.

وهو الصحيح إلخ: ثم دفع استدلال المتوهم ثانيا: إلا أنه إلخ. جواز الصلاة خاصة: وأما في غير حواز الصلاة فالنظم، فالنظم ركن لازم كالمعنى، حتى يجوز للحنب والحائض قراءة آية من القرآن بالفارسية؛ لأنه ليس بقرآن لعدم النظم، وإليه يشير قوله: "خاصة"، فالحاصل لا يلزم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبه أنه المعنى فقط؛ لأن ما جوّزه أبو حنيفة هو في حق جواز الصلاة خاصة (لكون حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى، ونظم القرآن بليغ عذب، فلعلّه يشتغل =

# [أقسام النظم والمعني]

وأقسام النظم والمعنى فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع أربعة، الأول في وجوه النظم صيغةً ولغةً،

= بسببه عن الحضور التام)، لا في سائر الأحكام، فكيف يستدل به أن مذهبه هو ذاك، وقد صح رجوع أبي حنيفة إلى أقوال العامة في حق حواز الصلاة أيضاً كما رواه نوح بن أبي مريم، ذكره فخر الإسلام في شرح كتاب الصلاة، وهو اختيار القاضي أبي زيد وعامة المحققين، وعليه الفتوى، كذا في غاية التحقيق. وفي "الدر المختار"؛ الأصح رجوعه إلى قولهما، وعليه الفتوى. فإن قلت: ما معنى قول المصنف: "إنه لم يجعل النظم ركنا لازما"؛ لأن ركن الشيء جزءه وهو لاينفك عن الشيء، فكيف يكون الركن غير لازم؟ قلتُ: معناه أنه قد يسقط وجوبه شرعاً مع بقاء وجوب الركن الآخر، كالإقرار بالنسبة إلى الإيمان، فإنه يسقط وقت الإكراه مع أنه ركن في الإيمان، فكذا النظم يسقط افتراضه في الصلاة خاصة لأجل دليل لاح له.

وأقسام النظم والمعنى إلخ: واحترز به عما يرجع إلى غيره من القصص والأمثال، فإن أقسام النظم والمعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط؛ إذ القرآن بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه، والمراد من قوله: "الأقسام" التقسيمات؛ إذ ليس القرآن على أقسام أربعة بأن يكون بعضه يشتمل على العام والخاص والمشترك والمؤوّل، وبعضه يشتمل على الظاهر و النص والمفسر والمحكم، بل جميعه ينقسم إلى الخاص وأخواته باعتبار، ثم جميعه ينقسم إلى الظاهر وأخواته باعتبار آخر، فهنا تقسيمات متعددة، وتحت كل تقسيم أقسام، والتقسيمات متباينة، والأقسام متداخلة. وإنما قال: أقسام النظم والمعنى، و لم يقل: "أقسام النظم أو المعنى فقط" تنبيها على أن منشأ التقسيم هو النظم الدال على المعنى، وهذا هو المراد بقوله: "أقسام النظم والمعنى". وإنما قال: أقسام النظم والمعنى، و لم يقل: أقسام النظم الدال على المعنى، وفعاً للتوهم الناشئ من قول أبي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن القرآن عنده اسم للمعنى الدال على المعنى، وخد الإسلام الأقسام بعبارة متنوعة فهم البعض أن التقسيمات الثلاثة الأول للنظم، والرابع للمعنى، وظنّ البعض من بعض العبارات أن الدلالة والافتضاء للمعنى والباقي للنظم، والأمر الصحيح ما قلنا.

أربعة: وذلك لأن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه، فإن كان تقسيم اللفظ معناه باعتبار وضعه له فهو الأول، وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث، وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن كان باعتبار ظهور الدلالة وحفائها فهو الثاني وإلا فهو الرابع.

التقسيم الأول في وجوه النظم: والمراد بالوحوه أقسام،=

#### [الخاص]

#### وهي أربعة: الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، ............... القسم الأول

= والصيغة \* هي الهيئة الحاصلة للقظ باعتبار التصرف، وقيل: باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات، واللغة: هو اللفظ الموضوع وهو يشتمل المادة والهيئة جميعًا، لكن المراد بها في هذا المقام المادة للمقابلة، والمراد من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضع، فصار معنى كلامه: التقسيم الأول في أقسام الكلام باعتبار الوضع، أي من حيث إنه موضوع لمعنى واحد أو أكثر، مع قطع النظر عن استعماله ودلالته. والحاصل هذا تقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بأن معناه واحد أو كثير كما ستعلم، وقدّم الصيغة على اللغة؛ لأن للعموم والخصوص تعلقاً زائدا بها. ألا ترى أن الفرق بين الرجل والرجال إنما حصل من الصيغة لا بالمادة؛ لأن مادتهما واحدة. وهي: أي وجوه النظم صيغةً ولغةً، والحاصل أقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعي.

أربعة: الخاص والعام والمشترك والمؤول، وذلك لأن اللفظ إن دلّ بالوضع على معنى واحد، فإما على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن دل على معان فإن ترجّح البعض على الباقي فهو المؤول وإلا فهو المشترك.

وهو كل لفظ إلج: فقوله: "كل لفظ" جنس شامل لجميع الألفاظ، سواء كانت موضوعةً للمعنى أو مهملة، وقوله: "وضع لمعنى" خرج به المهملات، والظاهر أن المراد بالمعنى جنسه، فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحد أو أكثر، فيشمل المشترك والعام. وقوله: "معلوم" إن كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك؛ لأنه ليس يمعلوم المراد، وكذا يخرج به المؤول أيضاً؛ لأنه من أقسام المشترك حقيقةً وإن لحقه تأويل المحتهد، ولم يذكر هذا القيد فخر الإسلام بل أورد بدله لفظ "الواحد"، فقال: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد، ليخرج به المشترك؛ لأنه ليس يموضوع لمعنى واحد بل لمعان كثيرة أو لأكثر، وإن كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به؛ لأنه معلوم البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ، فيخرج هو والعام بقوله: "على الانفراد". وقيل\*: يخرج المشترك بقوله: "وضع لمعنى" بأن يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التنكير، ولذا لم يقيده المصنف بقيد الوحدة، ويكون قوله: "معلوم" احترازاً عن المحمل؛ لأنه ليس يمعلوم عند السامع وإن يقيده المصنف بقيد الواضع. وقوله: "على الانفراد" يخرج به العام خاصة فافهم، وقد تم التعريف بهذا، ولكن معلوما عند الواضع. وقوله: "على الانفراد" يخرج به العام خاصة فافهم، وقد تم التعريف بهذا، ولكن لما كان الخاص على ثلاثة أقسام خصوص الجنس كإنسان وحيوان، وخصوص النوع\*\*\* كرجل وامرأة. =

<sup>\*</sup> الصيغة: وهي اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة، كذا قيل.

<sup>\*\*</sup> قيل: القائل صاحب غاية التحقيق.

خصوص النوع: هو عندهم كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض.

وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد.

#### [العام]

= وحصوص العين\* كزيد وعمرو، وكان خصوص العين كاملا في الخصوصية بحيث لا شركة فيه أصلا، عرّفه منفرداً بحيث يخُصُّ هذا التعريف به، بخلاف الأول حيث كان شاملا للأقسام الثلاثة.

وكل اسم: ولم يقل: "كل لفظ" كما قال سابقاً؛ لأن الدال على المسمى الذي أريد به الشخص المعين إنما هو الاسم فقط بخلاف المعنى، حيث يحصل الدلالة عليه من الحرف والفعل أيضاً، فلذا عمّم هنا وقال: كل لفظ وضع لمسمّى معلوم، أي لشخص معين فيخرج به خصوص الجنس والنوع، وكذا العام، فإن "المسلمين" مثلا لم يوضع لشخص معين بل لأفراد كثيرة، وبقي المشترك داخلا على الانفراد بأن لايكون شاملا لغيره، فيخرج به المشترك بين المشخصات؛ لأنه بالنسبة إلى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد، وقيل: إن الحضوص لما كان يجري بين الأعيان والأمور الذهنية أراد أن يبيّن التعريف لقسمي الخاص، فعلى هذا يكون المراد بالمعنى (في قوله السابق: وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم) الأمر الذهني كالعلم والجهل، لا مدلول اللفظ، حتى يشمل التعريف لخصوص الأعيان أيضاً، وبالمسمى (في قوله: كل لفظ وضع لمعنى معلوم) الأمور الذهنية واللاحق لخصوص الأعيان، ليكون الإشارة إلى أن وبكر، فيكون التعريف السابق لخصوص الأمور الذهنية واللاحق لخصوص الأعيان، ليكون الإشارة إلى أن الخصوص يجري في المعاني والمسميات بخلاف العموم، فإنه لا يجري في المعاني، فتأمل.

كل لفظ إلخ: فقوله: "كل لفظ" جنس والباقي فصل، لكن المراد باللفظ في قوله: "كل لفظ" الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو العام، فلايرد أنه يشمل المهملات والموضوعات، وليس بعده مخصص يخرج المهملات. قوله: "ينتظم" يخرج به المشترك والخاص، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأنه لايشمل المعنيين بل هو محتمل لكل واحد على السوية. قوله: "جمعا" حرج به التثنية، فإلها مثل سائر أسماء الأعداد، كالمائة داخلة تحت حد الخاص، وفي تنكير "جمعا" إشارة إلى عدم اشتراط الاستغراق خلافاً لأكثر مشائخ العراق وأكثر أصحاب الشافعي وصاحب التوضيح، فإن عندهم الاستغراق شرط (فالعام عندهم: لفظ وضع وضعاً واجدا لكثير غير محصور وصاحب التوضيح، فإن عندهم الاستغراق شرط (فالعام عندهم: لفظ وضع وضعاً واجدا لكثير كزيد، مستغرق لجميع ما يصلح له)، فقوله: "وضعاً واحدا" يخرج المشترك، و"الكثير" يُخرج ما لم يوضع لكثير كزيد، و"غير محصور" يخرج أسماء العدد \*\*، فإن المائة مثلا وضعت بوضع واحد لكثير، وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له، =

\* خصوص العين: هو عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض.

<sup>\*</sup> أسماء العدد: فإنما موضوعة لواحد بالنوع كالرجل والفرس.

# وحكمه أنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً ويقيناً، كالخاص فيما تناوله، وهو المذهب عندنا خلافاً للشافعي عليه، .....

= لكن الكثير محصور. وقوله: "مستغرق لجميع ما يصلح له" يخرج الجمع المنكر\*، نحو رأيت رجالا، والخاص عندهم لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحدا. وثمرة الخلاف أن الجمع المنكر وكذا العام الذي نحص عنه البعض ليس بعام عندهم ولا بخاص، بل واسطة، وعند هؤلاء عام. قوله: "من المسمّيات" احترز به عن المعاني، فإن العموم عند متأخري مشايخنا لايجري في المعاني، فقد تمّ التعريف بهذا، ولكنه فسرّ الانتظام بقوله: "لفظا أو معنى"، والمراد بالانتظام اللفظي أن يدل صيغته على الشمول كصيغ الجموع مثل المسلمين ورجال، وبالانتظام المعنوي أن يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كـ "من وما والرهط والقوم"، فإن هذه الألفاظ عامة لتناولها جمعاً من المسميات باعتبار المعنى، وإن كان صيغها صيغ الخصوص.

فإن قلت: النكرة المنفية نحو: "ما رأيت رجلا" عامة كما صرح به القوم، ولا يشملها الحد؛ لكونما غير منتظمة لجمع من المسميات؛ لأن لفظ "رجلا" لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بمعناه. قلت: لا ضير بخروجها؛ لأن كلامنا في حد العام الحقيقي، وعمومها مجازي، ولو سلّم فالحد لبيان العام صيغة ولغة، لا لمطلق العام، وعمومها ليست بالصيغة بل بالضرورة. ولما فرغ عن تعريف العام والخاص شرع في حكمها، ولما كان حكم الخاص متفقا عليه أشار إليه إجمالا، وبيَّن حكم العام فقال: "وحكمه" أي الأثر الثابت بالعام. أنه يوجب الحكم: المصطلح "لخد الفقهاء، فقوله: "يوجب الحكم" رد على من ذهب من عامة الأشاعرة إلى أنه مجمل يجب التوقف ما لم يقم دليل عموم أو خصوص، والحواب: أنه يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال، وقوله: "فيما يتناوله" ردّ على من ذهب من الثلجي والجواب: هذا إثبات اللغة بالترجيح وهو مرجوح، ولو سلّم غيره؛ لأنه المتيقن، بخلاف الكل فإنه مشكوك، والجواب: هذا إثبات اللغة بالترجيح وهو مرجوح، ولو سلّم فالاحتياط في الكل. وقوله: "قطعا ويقينا" رد على من ذهب من جمهور الفقهاء والمتكلمين أن موجبه ليس فطعي، عند عامة مشايخنا العراقيين كأبي الحسن الكرحي وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد وعامة المتأخرين. خلافاً للشافعي في: وجمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ أبي المنصور الماتريدي وجماعة من مشايخنا، فإن عندهم موجبه ليس قطعيا، بل ظني يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، حتى يصح تخصيص العام = عندهم موجبه ليس قطعيا، بل ظني يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، حتى يصح تخصيص العام =

<sup>\*</sup> الجمع المنكو: عند البعض مستغرق كتمرة حير من جرادة، وعند البعض غير مستغرق كما هو الظاهر من مذاهب من ذهب إلى كونه غير عام.

<sup>\*\*</sup> المصطلح: فلاتقع إلى ما في "قمر الأقمار" أن المراد به العلم والفهم؛ لأن فساده ظاهر، ولا إلى ما في السامي أن المراد به الحكم الشرعي؛ إذ فساده أظهر.

إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول، كآية الربا في البيع فحينئذ يوجب الحكم أي البيام أي البيام أي العام على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله أو بتفسيره.

= من الكتاب بخبر الواحد والقياس. خصوص: أي مخصص، وهو إما كلام مستقل أو غير الكلام، كالعقل والعادة والحس، وزيادة بعض الأفراد ونقصان بعضها، فذلك العام المخصوص منه البعض لايبقى قطعياً عند الجمهور، سواء كان المحصوص معلوم المراد كالمستأمن، حيث خص من قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ والتوبة:٥)، فإنه عام فخص منه المستأمن بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَحَارَكَ فَأَجِرُهُ والتوبة:٢)، وهذا المخصص كلام، والمحصوص منه المستأمن معلوم، أو مجهول المراد كالربا، حيث خص من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلُ اللهُ البَيْعَ والبقرة:٢٧٥)، فإنه عام لدخول لام الجنس فيه أو الاستغراق، يشمل البيع المشتمل على الربا والخالي عنه، فخص منه الربا وهو مجهول؛ لأنه في اللغة: الفضل المطلق، والبيع إنما شرع للفضل، فلو يكون الفضل المطلق حراماً ينسد باب البيع، فعلم أن المراد به غيره فصار مجهولا، فبينه النبي في بقوله: "الحنطة بالحنطة" الحديث.

كآية الوبا إلى البقرة: الله المحسيص الثابت في البيع بآية الربا، وهي ﴿وَحَرَّمُ الرَّبا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فإن المحصوص وهو الربا في هذه الآية بحهول المراد قبل بيانه عليه السلام، لا أن التخصيص في آية الربا مجهول، والمصنّف لم يتعرّض لمثال المعلوم إشارة إلى أن هذا المثال يصح للمعلوم أيضاً بعد بيانه على كما هو مثال للمحهول قبل بيانه صلى الله عليه وسلم. يوجب الحكم: أي يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي على تقدير كون الخصوص معلوم المراد، وفي الكل على تقدير جهالة الخصوص. بتعليله: أي الخصوص المعلوم، هذا على تقدير كون الخصوص معلوما. بتفسيره: أي الخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير كونه مجهولا. والحاصل أن العام قبل التخصيص قبل المنارع على تقدير كونه محمولاً يصير ظنيًا؛ وذلك لأن المخصوص إذا كان معلوما كالمستأمن فالظاهر أن يكون المخصوص معللا؛ لأنه كلام مستقل، والأصل في النصوص التعليل ، فإذا صار معللا فيسرى احتمال التخصيص في الباقي أيضاً لوجود علة الخصوص.

ألا ترى أنه خص من قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ (التوبة:٥)، المستأمن بقوله الآخر، وعلم أن علته العجز عن الحرب، وخص من الباقي النسوان والصبيان والعميان والشيوخ والراهبون أيضا بتلك العلة، فإذا سرى احتمال التخصيص إلى الباقي بعد تعليل الخصوص المعلوم لم يبق قطعياً في الباقي، وهذا معنى قوله: "على تجوز" أي على احتمال أن يظهر الخصوص فيه بتعليله، وإذا كان مجهولا كالربا فيلحقه التفسير من الشارع، وبعد لحوق التفسير يصير معلوما ومحتملا للتعليل كالخصوص المعلوم، ألا ترى أنه لما فسر – عليه السلام – الربا بالأشياء الست وصار معلوماً، =

<sup>\*</sup> وهو: وذلك لأن الخصوص عندنا لايكون بكلام غير مستقل كالشرط والغاية والاستثناء والصفة خلافاً للشافعي.

#### [المشترك]

# والمشترك وهو ما اشترك فيه معان أو أسام، لا على سبيل الانتظام.

= وعلم أن العلة القدر والجنس ألحِقَ بالأشياء الستة، مثلُ الجصّ والأرز، فسرى الاحتمال إلى الباقي بالعلة فلم يبق قطعيا، وهذا معنى قوله: "أو بتفسيره" ولكنه لا يسقط الاحتجاج به، وذلك لأن الخصوص يشبه الناسخ بصيغته من حيث إنه كلام مستقل كما أن الناسخ يكون كلاما مستقلا، ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث أنه يبين أن المخصوص لم يدخل تحت الحكم، كما أن الاستثناء يبين أن المستثنى خارج عن صدر الكلام، والاستثناء المشبه به أمر غير مستقل فحصل للخصوص- سواء كان معلوما أو مجهولا- وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال. وإذا تقرّر هذا فنقول: إن الخصوص إن كان مجهولا أي متناولا لما هو مجهول عن السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناسخ المجهول فيسقط بنفسه، ولا يتعدى جهالته إلى العام كما أن الناسخ المجهول لايسقط المنسوخ من جهة عدم استقلاله، فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة في العام كاستثناء المجهول، فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً بيقين، واليقين لا يزول بالشك، فلا يزول العام، ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظنياً يوجب العمل دون العلم، وإذا كان الخصوص معلوماً فمن استقلاله يصح تعليله، فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام؛ إذ لايدري كم خرج من القياس، ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما أن الاستثناء لايصح تعليله؛ لأنه ليس نصا مستقلاً بل هو بمنزلة وصف قائم يصدر الكلام، فيكون ما وراء المخصوص معلوما فبقي العام بحاله، فوقع الشك في عدم حجية العام، وقد كان حجيته ثابتًا بيقين، فلا يزول بالشك. هذا هو تشريح الكلام بحيث ينكشف به المرام، وأما تحقيق المقام فهو إن قصّر العام لا يخلو إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل، على الأول إن كان المخرج معلوما فهو حجة بالاتفاق، وإن كان مجهولا كما إذا قال: "عبيده أحرار إلا بعضا"، لا يكون حجة ما لم يتبين المراد، وعلى الثاني وهو التخصيص عند الحنفية إن كان المخصص عقلا فهو حجة قطعية في الباقي، وإن كان غيره سوى الكلام كالعادة وزيادة بعض الأفراد على البعض والحس فالظاهر أنه لا يبقى قطعيا؛ لاختلاف العادات وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء وخفاء الزيادة والنقصان. نعم إذا يعلم القدر المخصوص قطعا فيبقى الباقي قطعيًّا، وإن كان الكلام فعند الكرخي لايبقي الباقي حجة أصلا، وعند البعض إن كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي، وإن كان مجهولا يسقط المخصص بنفسه ويبقى العام قطعيا، والمذهب المختار ما هو في المتن من أنه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا يبقى ظنّياً ولايسقط، حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس. اشتوك فيه إلخ: قوله: "وهو ما" جنس والباقي فصل، والمراد بالاشتراك الاشتراك بحسب الوضع؛ لأن هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي، ومعنى الاشتراك أن يحتمل كل واحد من مفهومات اللفظ أن يكون المراد به احتمالا على السواء فخرج به الخاص، ولم يخرج به العام؛ لأنه لفظ يشترك فيه أسام، وقوله: "لا على سبيل الانتظام"=

وحكمه: التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه. الحتملة

[المؤول]

والمؤول وهو ما ترجّح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي.

= معناه أن لا يكون هذا الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البدل، فخرج به العام. وقوله: "معان أو أسام" تقسيم للمحدود لا للحد؛ لأن المشترك على قسمين: أحدهما ما يكون فيه اشتراك المعاني كلفظ النهل للري والعطش، وثانيهما ما يكون فيه اشتراك الأسامى أي المسميات يعني الأعيان الخارجية كلفظ العين، فإنه يشترك فيه الأعيان الخارجية، كالشمس والركبة والجارية والذهب والينبوع، والمراد بالجمع في قوله "معان أو أسام" ما فوق الواحد، وإنما أتى بصيغة الجمع ليناسب قوله في تعريف العام "جمعاً من المسميات"، فاندفع ما قيل: إن الجمع يوهم أن عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم، وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين أو الاسمين كالقرء.

ثم اعلم أن المراد من قوله "المشترك": المشترك الاصطلاحي، ومن قوله "ما اشترك": الاشتراك اللغوي، فلا دور. وحكمه التوقف إلخ: يعني حكم المشترك أن يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعاني، سوى أن المراد به حق لغرض أن يتأمل فيه ليترجح بعض المعاني بالتأمل؛ لأن اللفظ يحتمل كل واحد من المعاني على السوية، والمراد منها واحد، فلا بد من التأمل، كما تأمل علماؤنا في لفظ "القرء" المشترك بين الطهر والحيض، فظهر لهم أن المراد به الحيض بعدة وجوه: أحدها أنه ورد بلفظ الجمع، وأقله ثلاثة، وإذا يراد الطهر لا يحصل الثلاثة، والثاني ورد لفظ "ثلاثة"، و إذا يراد الطهر يزيد على الثلاثة أو ينقص منها، والثالث أن القرء يدل على معنى المحمع والانتقال، وهذا المعنى يوجد في الحيض؛ لأنه دم، والدم يجتمع في الرحم في أيام الطهر ثم ينتقل، بخلاف الطهر. والمؤوّل: مأخوذ من آل يؤول إذا رجح، وأولتُه حقّقتُه وصرفته، فإنك إذا عينت أحد معانيه فقد صرفتَه عن سائر الوجوه المحتملة. ما ترجّح إلخ: وقيّد بحذا؛ لأن المراد من المؤول هنا هو المؤول الذي حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه، لا المطلق؛ لأن الحذى والمشكل والمحمل إذا زال خفاؤها بدليل ظني يصير مؤوّلا أيضاً، ولكنه من أقسام البيان لا من أقسام الصيغة.

بغالب الرأي: أي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو بغيره كالتأمل في نفس الصيغة أو في السياق، كما في قوله تعالى: ﴿ أُحِلُّ لَكُمْ لَيُلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَ ﴾ (القرة:١٨٧)، علم أنه من الحل، وفي قوله ﴿ أَحَلْنَا دَارَ الْمُقَامَةِ ﴾ (ناطر:٣٥)، يعرف أنه من الحلول، أو في السباق كما في القرء يعلم أنه الحيض نظراً إلى ما قبله من الثلاثة، =

وحكمه العمل به على احتمال الغلط.

والقسم الثاني في وحوه البيان بذلك النظم، وهي أربعة.

#### [الظاهر]

الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة.

= والحاصل أن المؤوّل قسم من المشترك حصل بترجع أحد معانيه بتأويل المجتهد، وكان قبل أن يترجع أحد معانيه على الآخر مشتركا. والتأويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من سائر ما دلّ عليه اللفظ، وإنما عدّ المؤول من أقسام النظم صيغة ولغة وإنه حصل بفعل التأويل؛ لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن إضافة الحكم الدليل الأقوى أولى، ولذا أضافوا الحكم في المنصوص عليه إلى النص لا إلى العلة؛ لأنه أقوى منها، كالمجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا، والحال أن حبر الواحد لايفيد اليقين، فالحكم بعد البيان أضيف إلى المفسر لكونه أقوى إلى حبر الواحد.

وحكمه إلخ: أي حكم المؤول وجوب العمل به، فيحب العمل بما تقرّر من تأويل المجتهد، مع احتمال أنه غلط، والصواب في الجانب الآخر، وذلك لأن التأويل إن ثبت بالرأي قالرأي يحتمل الصواب والخطاء، فيكون الثابت به محتملا، وإن كان بخبر الواحد فهو أيضاً ظني، وبالجملة إنه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر جاحده، ثم شرع في التقسيم الثاني فقال: والقسم الثاني إلخ: أي التقسيم الثاني في طرق إظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص والعام، يعني كيف يظهر المعنى من النظم سوقاً أو غير سوق، محتملا للتأويل أو لا، والحاصل أن هذا تقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور.

وهي: أي الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم الذي وجوه البيان. أربعة: لأنه ظهر معناه، فلا يخلو من أن يحتمل التأويل أم لا، على الأول إن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر وإلا فهو النص، وعلى الثاني إن قبل النسخ فهو المفسر وإلا فهو المحكم، وتلك الأقسام متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية، لكنها متداخلة بحسب الوجود خلافاً للمتأخرين، فإن عندهم أقسام متباينة؛ لأنهم يشترطون في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى، وفي النص احتمال التحصيص والتأويل أي أحدهما، وفي المفسر احتمال النسخ، وسيجيء الإشارة إليه.

ف : اعلم أن هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما أن الأول والثالث يتعلق بالمفرد.

ظهر المواد: للسامع، والمراد بالظهور معناه اللغوي، فلا دور. ينفس الصيغة: أي بمجرد سماعها إذا كان من أهل اللسان بلا قرينة تنضم إليه، واحترز به عن الخفي والمشكل وغيرها؛ إذ ظهور المعنى فيها يتوقف على أمر آخر بعد السماع. ثم اعلم أن كثيرا من المحققين كشارح البديع قالوا: لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر، وهو أن لا يكون مسوقا له؛ لأنه هو الفارق بينه وبين النص، وهذا هو الحق؛ لأن زيادة الوضوح في النص إنما هي لأجل=

#### [النص والمفسر]

والنص وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم، نحو قوله تعالى: القسم النان القسم النان هُوَانكَحُوْا ما طابَ لكم من النساء الآية، فإنه ظاهر في الإطلاق، نص في بيان أي هذا الكلام العدد؛ لأنه سيق الكلام لأجله.

= أنه مسوق للمراد، فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء، وسوقه له شيء آخر غير لازم للأول، واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالقاضي أبي زيد وصدر الإسلام أبي اليسر وسيد الإمام أبي القاسم على أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط، بل هو ما ظهر المراد منه، سواء كان مسوقا أو لم يكن، وقال: ليس زيادة النص على الظاهر بحذا، بل ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية ينضم إليه.

وضوحاً: على وضوح الظاهر. بمعنى: متعلق بقوله: "ازداد". في المتكلم: بأن ساق المتكلم كلامه لأحله يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى، ويقال أيضاً: النص لكل سمعي كتاباً كان أو سنةً أو إجماعاً وقد يخصّ بالأولين.

من النساء: بيان لــــ"ما"، وإنما عبّر بـــ"ما" التي لغير العقلاء؛ لأن الإناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء. في الإطلاق: أي في إباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء؛ لأن أدبى مرتبة الأمر الإباحة، وإنما احتار لفظ "الإطلاق" إشارة إلى أن الأصل في النكاح الحظر، والجواز له بمنزلة رفع القيد الذي هو الحرمة. لأجله: أي لأجل بيان العدد، قال تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حِقْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً (الساء:٣)، فدلَ هذا على أن السوق لبيان العدد، والغرض من الكلام هذا، ويفهم الإباحة في ضمنه.

والمفسر؛ مشتق من الفسر الذي هو الكشف، والتفسير مبالغة الفسر، فيراد به كشف لا شبهة فيه، وهو القطع بالمراد، فلذا يحرم التفسير بالرأي؛ لأنه لايفيد القطع، ولا يحرم التأويل به؛ لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهر بلا جزم. والتأويل: إن كان خاصا، وفيه إيماء بأن النص يحتمل التخصيص والتأويل، كالظاهر يعني المفسر ما حصل فيه الوضوح بحيث لا يحتمل غير المراد أصلا، وينقطع منه احتمال التخصيص والتأويل. ففسحد الملائكة كُلُهم أَجْمَعُونَ في فإن قوله تعالى ظاهر في سجود سائر الملائكة، لكنه يحتمل التخصيص بأن يراد البعض، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَت الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ ﴿ (آل عمران:٥٥)، والمراد جبرائيل، فلما قال: "كلهم" صار نصاً وزاد الوضوح على الأول، وانقطع ذلك الاحتمال، ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق، =

وحكمه الإيجاب قطعا بلا احتمال تخصيص وتأويل إلا أنه يحتمل النسخ. كما عرفتُ

[الحكم]

فإذا ازداد قوةً وأحِكم المرادُ به عن التبديل سمّي محكماً، وإنما يظهر التفاوت في أي الله عن النسخ موجب هذه الأسامي عند التعارض.

= فلما قال: "أجمعون" انقطع ذلك الاحتمال أيضاً فصار مفسّرا. واعترض بأنه ليس مفسرا؛ لأنه ذقد استثنى منه إبليس، فاحتمل التخصيص؟ أجيب بأن الاستثناء ليس بتخصيص، وقد يقال: إن المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه، فاندفع كل ما يرد على هذا من أنه يحتمل ألهم سجدوا محلقين، وإنه يحتمل المجاز وغيره، وقد يقدح بأن قوله تعالى هذا حبر لايحتمل النسخ وإلا يلزم الكذب عليه تعالى، فينبغي أن يكون محكما. أجيب: بأن أصل الكلام يحتمل النسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا. أقول: الأولى في المثال قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَةً ﴾ (التوبة:٣٦)؛ لأنه من الأحكام، وهذا من القصص والأحبار.

ف: وقد يقال: المفسر أيضاً لكل مبين بقطعي، فيشمل المجمل المبين، فبهذا الاصطلاح المبين بظني سواء كان خبرا واحدا أو قياسا أو غيره من المظنونات مؤول بإزائه. وحكمه إلخ: أي حكم المفسر إثبات الحكم قطعا. يحتمل النسخ: بأن يكون منسوحا، وهذا في عهده ﷺ وإلا فبعده الكل محكم لغيره؛ لأن الناسخ لا يكون إلا وحياً، وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر حاتم المرسلين ﷺ. قوة: و لم يقل: "وضوحا" كما قال صاحب التوضيح؛ لأن المفسّر إذا بلغ من الوضوح بحيث لايحتمل الغير أصلا فلا معني لزيادة الوضوح عليه. نعم يزداد قوةً بواسطة تأكيد أو تأبيد حتى يدفع عنه احتمال النسخ. به: أي بسبب ازدياد القوة. محكما: أي من أحكمتُ الشيء: أتقنتُه أو أحكمتُ فلاناً: منعتُه، والمحكم يمنع التخصيص والتأويل، ويدفع النسخ والتبديل. وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثاني، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿ (الأنفال:٧٥)، وقوله عليه السلام: "الجهاد ماض مذ بعثني الله تعالى إلى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال". رواه أبو داود [رقم:٢٥٣٣]، وفي معناه لمسلم.

ف: اعلم أن انقطاع احتمال النسخ والتأويل على وجهين: أحدهما ما يكون لمعنى في ذات الكلام كآيات التوحيد والصفات، أو لورود لفظ يدل نصا على توقيت أو تأبيد، وهذا المحكم لعينه، والثاني ما يكون بوفات النبي ﷺ ويسمّى محكماً لغيره. ولما كان يرد أن الأقسام الأربعة يوجب ثبوت ما انتظمته يقيناً كما سيأتي، فما الفرق بين موجبات هذه الأسامي؟ دفعه بقوله: وإنما إلخ. يظهر التفاوت إلخ: بين الأقسام، فإذا وقع التعارض بين الظاهر والنص يؤخذ بالنص، وإذا تعارض النص والمفسّر يعمل بالمفسّر، وإذا تحقَّقُ التعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم، وذلك التعارض إنما هو التعارض الصوري؛ لأن من شروط التعارض الحقيقي أن =

#### أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً.

= يكون المتعارضان مساويين، ولا مساواة بين هذه الأقسام. مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى: ﴿ وَأُجِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ﴾ (النساء:٢٤)، أي ما وراء المذكور من المحرمات، سواء كان زائدا على الأربع أو لا، فإنه ظاهر في حل الزائد على الأربع؛ لأنها داخلة في "ما وراء ذلكم" أي المحرمات المذكور سابقا، وهو مسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد، مع قوله تعالى: ﴿ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبًا عَ ﴾ (النساء:٣)، فإنه سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه، وقد تعارضا فترجح النص.

ومثال تعارض النص مع المفسر ما روى الترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي أنه قال في المستحاضة: "تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل وتتوضأ عندكل صلاة وتصوم وتصلي". [الترمذي، رقم:١٢٦] فقوله على: "عندكل صلاة" نص يقتضي الوضوء الجديد عندكل صلاة في ذلك الوقت، حتى من صلت فرضاً في وقت الظهر، ثم أرادت أن تصلي قضاء الفجر فعليها الوضوء الجديد كما هو مذهب الشافعي، ولكن يحتمل أن يكون "عند" بمعني الوقت، فيكفي الوضوء الواحد كما هو مذهب أبي حنيفة في، مع قوله الستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" كما رواه أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة - عن المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" كما رواه أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة - في النبي في شرح "مختصر الطحاوي"، فإن هذا مفسر لايحتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت صريحا، فترجح هذا، فتأمل. ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَذْلِ مِنْكُمْ (الطلاق:٢) مع قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَذْلِ مِنْكُمْ (الطلاق:٢) مع قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا نَوَيْ عَذْلِ مِنْكُمْ (الطلاق:٢) مع قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا نَوَيْ عَذْلِ مِنْكُمْ (الطلاق:٢) مع قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا لَسَهادة المحدودين في القذف بعد التوبة؛ لأهما حينئذ صارا عدلين، والثان محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد صريحا، فترجّع هذا.

أما الكل: أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم. يقيناً: أي يثبت ما اشتمله على سبيل اليقين، هذا في القسمين الآخرين اتفاقي، وأما الظاهر والنص ففيهما اختلاف، فذهب العراقيون من مشائحنا كأبي الحسن الكرخى وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد وعامة المتأخرين إلى أفهما كالمفسر والمحكم في إثبات الحكم يقينا، وذهب البعض كشيخ أبي المنصور ومن تبعه إلى أن حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد، لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً، والحق هو الأول؛ لأن الاحتمال الذي ينشأ عن الدليل لايضر اليقين، وبه رضي المصنف. والحاصل أن هذه الأقسام في إثبات الحكم قطعاً ويقينا مساوية، وإنما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجح أحدهما على الآخر، ولما كانت الأشياء تنبين بأضدادها و لم يكن أحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم ضد الآخر على رأي القدماء، بل يتحقق أحدهما في الآخر بخلاف أقسام التقسيم الأول، فإن الخاص ضد العام، والمؤول بعد التأويل ضد المشترك، وكذا أقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج إلى بيان أضداد هذه الأقسام فقط.

#### المتقابلات

ولهذه الأسامي أضداد تقابلها.

#### [الخفي]

فضد الظاهر الخفي، وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بطلب كآية السرقة، فإنما خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به.

أضداد تقابلها: والمراد بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة، وذلك لأن التقابل على أربعة أقسام: الأول تقابل المتناقضين كالإنسان واللا إنسان، والثاني تقابل الضدين، وهو أمران وحوديان يمتنع احتماعهما في محل واحد كالسواد والبياض، والثالث تقابل المتضايفين كتقابل الأب والابن، والرابع تقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على رأي من جعل السكون عدم الحركة، ففي اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الضد على كل واحد من المقابلات الأربعة، فلذا فسرنا الضد بما قلنا.

الحفي إلى: يعني الخفي اسم لكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض للمحل، لا لنفس الصيغة، بأن يكون صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي، لكن صار خفيًا بعارض بأن يختص باسم آخر لاشتمالها على زيادة على مفهومها أو نقصان كما ستعرف في الطرار والنباش. وقوله: "بعارض غير الصيغة" خرج به الأقسام الأخر. فقوله: "لا ينال إلا بطلب" ليس قيدا احترازيا. فإن قلت: كان ينبغي أن يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة أي اللفظ؛ لأنه مقابل الظاهر، وهو ما ظهر مراده بنفس الصيغة؟ قلتُ: لو كان كذا لكان فيه خفاء زائد، وكان مشكلا ومجملا، ولم يكن في أول مراتب الخفاء كما أن الظاهر في أول مراتب الظهور لم يكن مقابل للظاهر، فلا بد أن يكون فيه خفاء قليل، وهو إنما يكون بعارض من غير الصيغة.

كآية السرقة: وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقُ فَاقَطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة:٣٨)، فإنها وإن كانت ظاهرةً في مفهومها الشرعي واللغوي، وهو إيجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها حفية في حق بعض الأفراد وهو الطرار إلخ. الطوار: الطر: القطع، والطرار من يأخذ مع حضور الما لك بغفلة.

والنباش: هو من يسرق كفن الميت بكشف القبر. النبش إبراز المستور وكشف الشيء، ومنه النباش. [قاموس] وإنما خفيت هذه الآية في حق الطرار والنباش. باسم آخر إلخ: حيث يقال لأحدهما: الطرار، والثاني: النباش، ولا يعرفان باسم السارق، وذلك لزيادة معنى السرقة في الطرار الذي يأخذ عن قاصد للحفظ حاضر يقظان بعارض غفلة، فيكون فعله أتم من السارق الذي يأخذ عن قاصد للحفظ لكن انقطع حفظه بعارض نوم أو غيبة، ونقصان معنى السرقة في النباش؛ لأنه يأخذ من الميت الذي ليس بحافظ لكفنه، ولا هو أهل لذلك، فيكون فعله أنقص من السارق، فإذا وقع الخفاء في حق الطرار والنباش فنظرنا، كما هو حكم الخفي، فوجدنا في الطرار الزيادة على السرقة، فأوجبنا عليه الحد بالدلالة، =

وحكمه النظر فيه؛ ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصان، فيظهر المراد منه.

#### [المشكل]

وضد النص المشكل، وهو ما لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب؛ لدخوله في أشكاله، وحكمه التأمل بعد الطلب.....

كما ثبت حرمة الضرب والشتم بدلالة قوله تعالى: ﴿ فَلا تَقُلُ لَهُمَا أُفْ ﴿ (الاسراء: ٢٣)؛ لاشتمالهما على زيادة الأذى،
 وفي النباش النقصان فوجد الشبهة، فلم نوجب الحد وهو القطع؛ لأن الحدود تندرئ بالشبهات.

وحكمه إلخ: أي حكم الخفي النظر فيه، أي طلب معاني اللفظ ومحتملاته؛ ليعلم أن اختفاءه في بعض الأفراد إما لزيادة المعنى فيه على الظاهر أو لنقصانه، فيظهر المراد حينئذ، فيحكم في الأول دون الثاني. المشكل: مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله، بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به.

أشكاله: إشارة إلى سبب الخفاء وزيادة خفائه على الأول؛ لأن من دخل في الأشكال يكون أكثر الخفاء مما لم يدخل، وإيماء إلى مأخذ الاشتقاق كما بينًا. والحاصل أن المشكل كلام ازداد خفاؤه على الخفي لحصول الخفاء فيه؛ لنفس الصيغة، ومن مفهومه الوضعي لدخوله في أمثاله؛ لكونه محتملاً لمعان، كل واحد يمكن إرادته، ولذا يحتاج فيه إلى التأمل بعد الطلب، فهو كرجل اختلط بالناس بتغير اللباس والهيئة. والخفي كرجل اختفى بنوع حيلة من غير تغير اللباس والهيئة، فإذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صار مقابلاً للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر. التأمل بعد الطلب: أي حكم المشكل أن يعتقد أولاً أن ما هو مراد الله تعالى به فهو حق، ثم يطلب معاني الألفاظ ومحتملاها ثم يتأمل، أي ينظر في القرائن التي بها يتميز المراد عن غيره إلى أن يحصل المراد. مثاله قوله تعالى: في أثني شئتم المراد على السامع؛ لاستعماله يمعني أين، كما في قوله تعالى: في مَذَا في (آل عمران:٢٧)، أو يمعني "كيف" كما في قوله تعالى: في قوله تعالى: في مكان المراحل من القبل والدبر، فتحل اللواطة.

والثاني يقتضي عموم الأحوال بأن يجوز الوطء قاعدا أو قائما أو مضطجعاً، فإذا نظرنا في القرائن فعلمنا أن المراد به الثاني؛ لأن الدبر ليس محل الحرث بل محل الفرث، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ اللَّهُ (البقرة:٢٢٢)؛ إذ لو كان المراد عموم المواضع فأي فائدة في تقييده بقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ (البقرة:٢٢٢)؛ فتأمل ولا تكن مع الغاوين.

#### [الجمل]

وضد المفسّر المجمل وهو ما ازدهمت فيه المعاني، فاشتبه المراد به اشتباهاً لايدرك إلا ببيان من جهة المجمل كآية الربا.

المجمل: مأخوذ من أجمل الأمر أبحمَه، وإنما صار مقابلا للمفسر؛ لأن المفسر كما بلغ في الظهور غايةً لم يحتمل بعدها إلا نسخ، كذا المجمل بلغ في الحفاء غايةً لا يدرك المراد بالعقل بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر، فهو كرجل غريب اختفى في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس.

ازدهمت: أي تدافعت حتى يدفع كل واحد من المعاني غيره. المعاني: المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ، لا ما يقابل الجوهر، والجمع باعتبار ما فوق الواحد؛ ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين إذا انسد باب الترجيح، فاندفع ما أورد الشارح المحقق، فهذا حنس يشمل المشترك والخفي والمشكل.

فاشته: أي بسبب الازدحام اشتباهاً زيادة إيضاح لبيان سبب الاشتباه. جهة المجمول: بالكسر، فصل حرج به الخفي والمشترك والمشكل؛ لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان المتكلم، فالبيان إن كان شافيا قطعيا كبيان الصلاة والزكاة صار المجمل مفسرا، وإن كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولاً، وإن لم يكن البيان شافيا يصير مشكلا، ويخرج عن عبر الإجمال إلى الإشكال، فيصير حكمه حكم المشكل من وجوب الطلب والتأمل، كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة، فإن الربا لكونه اسم حنس محلى باللام ليستغرق جميع أنواعه، والنبي على لم يبين إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها، ولذا انعقد الإجماع على أن الربا غير مقتصر عليها، فبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم، ولذا قال عمر في: "خرج النبي على و لم يبين لنا أبواب الربا". [كشف الأسرار] إلا أنه يحتمل أن يتوقف عليه بالنظر فيما بينه على، كما وقف المحتهدون بالقياس على الأشياء الستة بتعيين العلة المشتركة، فصارالربا في الأشياء الستة مؤولا وفي غيرها مشكلا.

وليعلم أن المجمل على ثلاثة أنواع: النوع الأول ما حصل الإجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الإقدام، كالمشترك إذا انسد بهاب الترجيح. والنوع الثاني ما حصل فيه الإجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه، كالهلوع المذكور في قوله تعالى: وإذّا الإنسان حُلق مَلُوعاً وإذا مسمة الحير مَنُوعاً وإذا مسمة الحير مَنُوعاً وإذا المسمة الحير مَنُوعاً والنوع الثالث ما حصل الإجمال فيه من انتقال المتكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا. وإذا عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المحمل: "ما ازد حمت فيه المعاني" لايشمل إلا النوع الأول كأن ازد حام المعاني إنما هو فيه فقط، فقد تكلف الشراح في توجيهه، فقيل: المراد بازد حام المعاني أعم من أن يكون باعتبار الوضع كما في المشترك، أو باعتبار غرابة اللفظ أو إهام المتكلم، فإن في القسمين الآخرين ازد حام المعاني وإن لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديراً، بأنه إذا لم يعلم السامع المراد منه فينقل ذهنه مرةً إلى المعنى ومرةً إلى غيره، فثبت الازد حام. والأولى أن يقال: إن قوله هذا زائد في التحديد، فالحدُّ الصحيح هو: ما اشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا الاستفسار، فتأمل و تشكر. كآية الربا: قد عرفت وجه إجمالها فتذكر.

وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به إلى أن يأتيه البيان.

#### [المتشابه]

وضد المحكم المتشابه، وهو ما لا طريق لدركه أصلا حتى سقط طلبه. وحكمه التوقف فيه أبداً على اعتقاد حقية المراد به.

وحكمه إلخ: يعني حكم المحمل التوقف فيه في حق العمل إلى أن يلحقه البيان من جهة المتكلم، مع اعتقاد أن ما هو المراد به حق. وضد المحكم: فكما أن المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث أمن عن النسخ كذلك المتشابه بلغ في نهاية الخفاء، حيث انقطع رجاء البيان عنه. أصلا: لا بالعقل ولا بالنقل في الدنيا، وإلا فيطلع على المراد منه في الآخرة.

طلبه: أي طلب ما يدل على المراد منه، فخرج الخفي والمشكل والمحمل، فالمتشابه كرجل فقد عن الناس حتى انقطع أثره وانقضى جيرانه وأقرانه. وحكمه التوقف إلخ: في حقنا؛ لأن النبي الله كان يعلم بالمتشابهات كما صرّح به فخر الإسلام في أصوله. حقية المواد: على سبيل الإجمال، وإن لم يعرف ما أراد الله به على سبيل التعين، فإنا نعلم يقينا أنه صادر من حكيم، فله معنى لطيف وليس بمهمل؛ لأن الحكيم لا يخاطبنا بالمهمل.

ف: ذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من أهل السنة من أصحابنا وأصحاب الشافعي في إلى أنه لايعلم المراد منه إلا الله، وهو مختار القاضي أبي زيد وفخر الإسلام وشمس العلماء وجماعة من المتأخرين، فيجب عندهم الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ ﴾ (آل عمران:٧)، كما هو قراءة ابن مسعود وأبي وابن عباس في ويجب الابتداء بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ (آل عمران:٧)، وخبره: ﴿يَقُولُونَ ﴾، وهو ثناء مبتدأ من الله بالتسليم والإيمان بأن الكل من الله، وذهب أكثر المتأخرين وجمهور المعتزلة إلى أن الراسخ أيضاً يعلم تأويله، وأن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ (آل عمران:٧)، لا على ما قبله.

فإن قلت: فما الفائدة في إنزالها على المذهب الأول؟ قلت: الابتلاء، وهو إنما يكون على خلاف المتمني وترك الهوى، فهوى العالم الاطلاع على كل شيء، فابتلي بتركه، وهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض، فابتلي به. فإن قلت: أنتم في بيان أقسام ما يعرف به أحكام الشرع، والمتشابه لما كان غير معلوم المعنى فكيف يعرف به الحكم؟ قلت: كلا، بل يعرف به حكم شرعي، وهو وجوب الاعتقاد بأن لله تعالى صفة يعبر عنها باليد، والوجه والاستواء مثلا وإن لم نعرف ما أريد منها، وقد ضل بعض الناس حيث ذهبوا إلى أن له تعالى يداً ووجهاً وهو قاعد على سريره كما هو شأن المجسمات، ولم ينظر آيات التنزيه من فريس كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى:١١)، ولذا سدّ المتأخرون هذا ألباب وتأولوا المتشابهات.

ف: ثم المتشابه على نوعين: نوع لا يعلم معناه أصلا كالمقطعات في أوائل الصور، مثل: ألم، وحم، ونوع يعلم معناه لغةً لكن لا يعلم ما هو المراد منه؛ لأن ظاهره يخالف المحكم، كقوله تعالى: "وجه الله" و"يد الله" و"الرحمن على العرش استوى".

#### [الحقيقة]

والقسم الثالث في وحوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، وهي أربعة: الحقيقة، والمحاز، والصريح، والكناية. فالحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له.

ولما فرغ عن التقسيم الثاني شرع في التقسيم الثالث فقال: والقسم الثالث إلى التقسيم الثالث من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً في معناه، يعني هذا تقسيم باعتبار استعمال ذلك النظم من أنه مستعمل في معناه الموضوع له وفي غيره، أو استعمل حيث يظهر منه المعنى وينكشف، أو بحيث يستتر، فعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنف بعده، ولكن لما توهم بعضهم أن هذا التقسيم يحصل منه القسمان فقط، وهما الحقيقة والمجاز، وأما الصريح والكناية فقسم منهما، وذلك لأنه لو ينقسم إلى أربعة أقسام لا يحصل التباين بين الأقسام، ولا بد منه زاد قوله: "وجريانه".

البيان: أي بيان المعنى من حيث أنه بطريق الانكشاف فيكون صريحا، أو من حيث الاستتار فيكون كناية، إشارة إلى أن هذا التقسيم ينقسم إلى أربعة أقسام، فالحقيقة والجحاز راجعان إلى الاستعمال، والصريح والكناية إلى الجريان، وهذا التباين يكفي وإن كان اعتبارياً، ويمكن أيضاً أن يقال: إن اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا بالوضع، يتصف بكونه حقيقةً أو مجازاً أو صريحاً أو كنايةً، أشار المتكلم بقوله "في استعمال ذلك النظم"، وإلى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله "وجريانه في باب البيان".

وهي أربعة: لأن اللفظ إن استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة، أو في غيره فهو المجاز، ثم كل منهما إن استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح، وإلا فهو الكناية. فالحقيقة: فَعيْلةٌ من حقّ يَحقُ بمعنى ثبت، فَعيلةٌ ثابت، وموصوفها اللفظ، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الذبيحة، فالوجه أن اللفظ إذا كان مستعملا في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه، وفي لفظ الحقيقة أقوال أخر، تركناها خوفًا للتطويل، فمن شاء فليراجع إلى "شرح البديع". لكل لفظ إلخ: فاللفظ جنس يشمل المهمل والمجاز، وقوله: "أريد به الخ" فصل يخرج به غيره، ومعنى وضع اللفظ: تعينه للمعنى، بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع، فالواضع إن كان واضع اللغة فوضع لغويّ، وإن كان صاحب الشرع فوضع شرعي، وإلا فإن كان الوضع من قوم مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاصّ ويسمى اصطلاحاً، وإلا فوضع عرفي عامّ، وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام. وقوله: "اسم لكل لفظ" إشارة إلى أن الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الألفاظ عند الإطلاق على العرف المعنى بوضع من الأوضاع الأدكورة، وفي المجاز عدم ذلك، فإن كان اللفظموضوعاً للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهو حقيقة على الإطلاق =

#### [المجاز]

# والمجاز اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له؛ لاتصال بينهما معنى، .........

= وإلا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان الوضع بها، وإن كان مجازاً بجهة أخرى كلفظ الصلاة فإنه حقيقة في الدعاء لغة ومجاز شرعاً، فعُلم أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معاً، لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلاة، بل يمكن أن يكون حقيقة ومجازا معاً بجهة واحدة لكن باعتبارين، كلفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ما يدُبُ على الأرض حقيقة لغة. من حيث أنه من أفراد ما يدُبُ على الأرض حقيقة لغة. فإذا عرفت هذا فاعلم أنه لابد في التعريف من قيد الحيثية، بأن يقال: الحقيقة لفظ، فاستعمل فيما وضع له من حيث أنه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف جمعاً ومنعاً، كما عرفت في الصلاة والدابة، فإن الصلاة إذا كانت مستعملة في الدعاء مع أنه حقيقة لغة يصدق عليه أنه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع، فيكون مجازاً، وإذا كان مجازاً يصدق أنه حقيقة. والمجاز: مَفْعَلُ \* بمعنى الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي؛ لأن اللفظ وإذا كان مجازاً يصدق أنه حقيقة. وتعدى من موضعه.

لكل لفظ إلى يعني المجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما كلفظ الأسد، إذ يراد به الرجل الشجاع فإنه مجاز استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الأسد والرجل الشجاع، واحترز به عن الغلط كاستعمال لفظ الأرض في السماء فإنه استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة، وكذا عن الهزل فإنه وإن أريد به غير ما وضع له لكن لا لاتصال وعلاقة، وكذا احترز به عن المرتجل؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة، فالمرتجل من أقسام الحقيقة؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع حديد، وإنما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظراً إلى الوضع الأول، وأما المنقول فيه فحقيقة من جهة ومحاز من جهة، كالصلاة حقيقة في المدعاء، ومجاز في الأركان المخصوصة لغة، وبالعكس شرعاً. وما ذكرنا لك من أقسام الوضع واعتبار الحيثية في الحقيقة فهو موجود هنا، فتذكره. فإن قلت: التعريف غير حامع لخروج المجاز بالزيادة، فإنه لا يراد منه شيء كالكاف في قوله تعالى: ﴿ يُسْ كَمِثُلُه شَيْ يُنْ ﴿ الشورى: ١١).

قلتُ: إنه داخل في الحد فإنه يصدق عليه أيضاً أنه استُعمل في غير ما وضع له؛ لأن ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد والزيادة، كذا قيل. وفيه نظر؛ لأن هذا القدر غير كاف للمجاز ما لم يكن العلاقة، وهنا ليس العلاقة، فتفكّر. واعلم أن اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له بغير علاقة، والقوم حصروا العلاقات في خمس وعشرين بالاستقراء، مثل: السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغير ذلك، وحصر صاحب "المنهاج" في الذي عشر، وصاحب "التوضيح" في التسع، وصاحب "مختصر الأصول" في الحمس، وصاحب "البديع" في الأربع، =

<sup>\*</sup> مَفْعَلِّ: أي مصدر ميمي، والمصدر قد يجيء بمعنى الفاعل دون الظرف.

كما في تسمية الشجاع أسداً والبليد حماراً، أو ذاتاً كما في تسمية المطر سماءً، والاتصال سبباً من هذا القبيل.

# [أنواع الاتصال]

وهو **نوعان**: أحدهما اتصال الحكم بالعلة، كاتصال الملك بالشراء، وإنه يوجب الاتصال الملك بالشراء، وإنه يوجب الاتصال السبي الاتصال السبي الاستعارة من الطوفين؛

= والمصنّف في الاثنتين: المعنى والصورة، وهذا أضبط مما ذكروا؛ لأن الاتصال بين الشيئين لا يخلو من أن يكون بالصورة أو بالمعنى، لا يتصور الثالث كما قال: معنى ثميز من الاتصال، فالاتصال المعنوي أن يكون بين المعنى الحقيقي كالحيوان المفترس للأسد، والجحازي كالرجل الشجاع، اشتراك في وصف خاص مشهور في العرف كالشجاعة. والبليد حماراً: لوصف الحمق، والمحاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان.

ذاتاً: أي صورة عطف على قوله: معنى، والمراد بالاتصال الصوري أن تكون صورة المعنى الجازي متصلاً بصورة المعنى الحقيقي بنوع بحاورة. تسمية المطر سماءً: فإن صورة المطر متصلة بصورة السماء أي السحاب؛ وذلك لأن السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك وأظلك، والمطر إنما ينزل من السحاب، فوجد بينهما الاتصال الصوري أي المجاورة، لا المعنوي؛ إذ لا مناسبة بينهما بوجه، والمجاز بهذه العلاقة يسمى بحازاً مرسلا عندهم، ثم أراد أن يبين أن المجاز بالاتصال المعنوي والصوري موجود في الألفاظ الشرعية أيضاً كما هو موجود في الألفاظ اللغوية، ولكن لما كان القسم الثاني يبتني عليه المسائل الخلافية من استعارة ألفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف، أعرض عن القسم الأول وذكر القسم الثاني.

من هذا القبيل: أي الاتصال باعتبار السببية بأن يكون الأول سبباً للثاني، أو مسببا عنه، أو علة للثاني، أو مسببا عنه، أو علته للثاني، أو معلولا له من قبيل الاتصال الصوري؛ لأن العلة والحكم، وكذا السبب والمسبب يتصل أحدهما بالآخر صورةً فقط؛ إذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الاتصال المعنوي. وقوله: "سببا" منصوب على التمييز من الاتصال، والمراد بالسبب: معناه اللغوي هو ما يتصل به إلى الشيء ويفضي إليه، فيتناول العلة أيضاً؛ لوجود معنى الإفضاء كما يتناول السبب المصطلح، فاندفع ما أورد أنه لايتناول العلة فكيف قسم النوعين. والحاصل أن الاتصال السببي الذي يوجد بين الألفاظ الشرعية من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد في الألفاظ الشرعية أيضاً. الصوري الذي يوجد في الألفاظ الشرعية أيضاً.

فعمّت الاستعارة: بأن يذكر أحدهما ويراد به الآخر مجازاً، والمراد بالاستعارة عند أرباب الأصول المجاز، سواء كان بعلاقة التشبيه أو لا، فاندفع ما قيل: إن هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري، ولا يتحقّق الاستعارة إلا بالاتصال المعنوي. ولهذا: أي لأجل جواز الاستعارة من الجانبين.

يعتقى هذا النصف إلخ: لوجود الشرط بتمامه وهو الشراء الصحيح، وإن وجد تفريقاً فإنه لايشترط في الشراء أن يجتمع الكل في الملك، فإنه يقال له عرفاً: إنه مشتري العبد. فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الأخير ولا في ملكه حينفذ إلا النصف فيعتق هذا النصف، وهذا على رأي أبي حنيفة لتجزي الإعتاق، وأما عندهما فيعتق الكل. ثم يجب السعاية في نصف أداء الضمان، كذا قال صاحب "الكشف". والمسألة على أربعة أوجه: أحدهما هذا، والثاني ما بيّنه بقوله: ولو قال: "إن ملكت عبداً فهو حر"، أي أتى بلفظ "ملكت" مقام "اشتريت"، والمسألة بحالها لا يعتق في الاستحسان.

ما لم يجتمع إلخ: لأن الملك مطلق، والمطلق قد يتقيّد بدلالة العادة، فيكون المراد بصفة الاجتماع؛ إذ لايقال عرفاً لمن ملك شيئا ثم باعه ثم ملك شيئا آخر: إنه مالك الكل. نعم يقال: إنه مشتري الكل، فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه وهو الملك بصفة الاجتماع، فلا يعتق. والثالث والرابع أن يقول مشيراً إلى العبد المعين: إن اشتريت هذا العبد فهو حرّ، أي لا يقول منكرا كما في الصورتين الأوليين مشيرا إلى المعين، والمسألة بحالها، فيعتق النصف في الفصلين؛ لأن التفريق والاجتماع وصف، والأوصاف لايعتبر في الحاضر المعين بخلاف الغائب، كما يرهن عليه في موضعه. فلما فرغ من تمهيد المسئلة فرّع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين.

فإن عنى بأحدهما: بأن يقول: أردت بقولي "إن اشتريت": "إن ملكت" حتى يشترط الاجتماع، ولايعتق النصف الآخر، أو عكس بأن قال: أردت بقولي "إن ملكت": إن "اشتريت" حتى لايشترط الاجتماع ويعتق النصف الآخر. تعمل نيته إلخ: وتصدق ديانةً لصحة الاستعارة من الطرفين. لكن فيما إلخ: وهو فيما إذا نوى الملك بالشراء. وجه التخفيف أنه يحتاج حينئذ إلى وصف الاجتماع،=

لا يصدّق في القضاء ويصدّق ديانةً.

#### [اتصال السبب والمسبب]

والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك الاتصال السبي المتعة بألفاظ العتق تبعاً لزوال ملك الرقبة، .....

= ولا يعتق النصف أيضاً عليه، ففيه له منفعة صريحة، ففي هذه الصورة لا يصدق في القضاء لتهمة الكذب، لا لأن الاستعارة غير صحيحة. ديانةً: أي فيما بينه وبين الله حتى إذا استفتى فقيهاً يفتيه بما نوى؛ لجواز الاستعارة، وإن لم يصدّقه القاضي للتهمة، كما لو سأل عالماً: لفلان على مائة درهم وقد قضيتُه، هل برئت من دينه؟ فهو يفتي بالإبراء، أما القاضى فلا يحكم بالإبراء ما لم يقم بينة على الإيفاء.

ف: اعترض أن في إرادة الشراء بالملك أيضا تخفيفا عليه؛ لأن الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية، والشراء يختص بسبب معين منها، فينبغي أن لايصد قضاء فيه أيضاً. وأورد: لو حاز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لانعقد النكاح بالإحلال والإباحة؛ لكون النكاح علة لهما؟ وأحيب بأنا لانسلم أنه موضوع لحل الانتفاع وإباحته فقط، بل هو علة لملك المتعة والانتفاع. أورد: لو كان علة لملك منافع البضع لانعقد بالإحارة والإعارة؛ للاتصال المعنوي بينهما؟ أحيب بأن الاستعارة مبنية على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، والإحارة والإعارة لاتستلزمان ملك الانتفاع بالبضع. ثم اعترض بأنه لا اتصال بين "إن ملكت" و"إن اشتريت" لأن مطلق الملك أعم من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولا للشراء، ولا الشراء علة له؟ أحيب بأن الشراء علة لملك خاص، وهو مستلزم للعام فصحت الاستعارة، كذا في بعض الشروح. اتصال الفوع: أي المسبّب، المراد به الحكم. سبب محض: السبب ما يكون مفضيا إلى الحكم، ولا يضاف إليه وحوب الحكم ولا وجوده، والسبب المحض ما يكون كذا ولايوحد فيه شائبة العلية، ويسمّى سبباً حقيقياً، ولما كان من شرط المحض أن لايضاف إليه المحكم، وكان في النظير يضاف العلة، وهي زوال ملك الرقبة العلة المتحلة بينه وبين الحكم كما لا يضاف إليه الحكم، وكان في النظير يضاف العلة، وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب، وهو قوله: "أنت حرة" إشارة إلى أن المراد به لايضاف إليه الحكم دون العلة.

ليس بعلة إلخ: يعني المراد بالسبب المحض أن لا يكون علة موضوعة للفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه، لا أن يكون العلة أيضاً مضافة إليه، فإن هذا ليس بشرط هنا. كاتصال زوال إلخ: فإنه إذا قال لأمته: أنت حرة، أو حرّرتك، أو أعتقتك، يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحلّ له الوطء بغير النكاح.

تبعاً إلخ: فإنه يزول أولا بمذه الألفاظ ملك الرقبة، وبواسطة زواله يزول ملك المتعة، فالزوال لعلة ملك المتعة إنما هي زوال ملك الرقبة، وأما هذه الألفاظ فإنما هي سبب محض لزوال ملك المتعة لكونما مفضية إليه، ولم توضع = وإنه يوجب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم؛ ليورز لاستغنائه عن الفرع، .....

= في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة.

وإنه: أي هذا النوع من الاتصال السبب. استعارة الأصل للفرع: والسبب للحكم، فصح أن يقول لامرأته: أنت حرة، ويريد به: أنت طالق، فيقع الطلاق؛ لأن قوله: "أنت حرة" سبب وأصل كما مرّ، والطلاق فرع وحكم، فحاز أن يذكر السبب ويريد المسبب؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت. وقوله: "السبب للحكم" تفسير لقوله: الأصل للفرع؛ ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم والفرع أمر واحد، كذا قيل دون عكسه، فلا يصح أن يقول لأمته: أنت طالق، ويريد به: أنت حرة، فلا تعتق، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب؛ لأن اتصال الفرع (أي المسبب) بالأصل (أي السبب) في حق إرادة الأصل به في حكم العدم؛ لاستغنائه (أي السبب) عن الفرع (أي السبب).

والحاصل أن اتصال المسبب بالسبب معدوم في أن يراد به السبب؛ لأن السبب غني عن المسبب، وأما في حق إرادة المسبب بالسبب فالاتصال قائم، ألا ترى أن قوله: "أنت حرة" وأمثاله لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة، وزوال ملك المتعة إنما هو أمر اتفاقي، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب إلا إذا كان المسبب مختصا بالسبب، كما في قوله تعالى إحباراً: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ حَمِّراً﴾ (يوسف:٣٦)، فإنه استعيرت الخمر للعنب؛ لأنها مختصة به باعتبار أن الخمر هو ماء العنب، ولا يوجد العنب بغير مائه، فصار العنب متصلا بما ومفتقرا إليها، هذا عندنا، وقال الشافعي على: صح عكس هذه الاستعارة أيضاً، أي استعارة المسبب للسبب، فيحوز أن يستعار الطلاق للعتاق كما جاز عكسه، وبني الشافعي ره صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما، وهو اشتراكهما في معنى شرعى وهو الإسقاط؛ لأن في الإعتاق إسقاط ملك الرقبة، وفي الطلاق إسقاط ملك المتعة، ولأن كُلاً منهما يبني على السراية، فكما أن من طلق امرأته نصفها أو نصف تطليقة يسري طلاقه إلى الكل، كذلك العتق يسري إلى الكل، حتى من أعتق نصف عبده يسري إلى الكل، فوجد الاتصال المعنوي. ونحن نقول: كما أنه ليس بينهما الاتصال الصورى؛ لأنه في الشرعيات بالسببية، وقد مرّ أن العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال المعنوى؛ لأن في الطلاق إزالة ملك اليمين، وفي العتاق إثبات القوة، فأين بينهما الاشتراك في وصف خاص مشهور كما يوجد بين الأسد والرجل الشجاع؟ وقد يورد على أصل القاعدة بأنه لا اتصال هنا أيضاً؛ لأن زوال ملك المتعة إنما ينبت ضمنًا في زوال ملك الرقبة في الأمة لا في الحرة، فكيف يستعار العتاق للطلاق الذي فيه زوال ملك المتعة صراحة في المنكوحة؟ أجيب بأن إزالة ملك الرقبة مستلزمة لزوال حقيقة ملك المتعة، وهي حقيقة واحدة نوعيةً، لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين، نعم، تختلف بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في اليمين، وهذا لايقدح في جواز الاستعارة.

وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الكاملة توقف أول الكلام على آخره؛ لصحته وافتقاره إليه، فأما الأول فتام في نفسه الستغنائه عنه.

## [حكم المجاز]

وهو: أي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يثبت من حانب واحد فقط نظيرُ اتصال الجملة الناقصة بالجملة الكاملة إذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله: "هند طالق وزينب"، فقوله: "هند طالق" جملة كاملة لوجود الطرفين، وقوله: "زينب" جملة ناقصة؛ لافتقارها إلى الخبر؛ إذ لو انفردت لاتفيد شيئا، وإنما أفادت بواو العطف.

توقف إلى: أي الجملة الكاملة. على آخوه: أي على آخر الكلام، يعني به الجملة الناقصة، وهذا التوقف ليس لأجل أنه غير تام بل لصحته أي آخر الكلام وافتقاره إليه: فيشترك آخر الكلام وهو قوله: "وزينب" في الخبر، ويصير مفيدا؛ إذ لو لم يتوقف الأول و لم ينتظر إلى ما يقول المتكلم بعده، حتى صار قوله: "هند طالق" كلاماً منفصلا عن قوله: "وزينب" لصار آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح، فيتوقف أول الكلام على ما بعده؛ لأجل انتظار أن المتكلم ما يقول بعده أيغيره أم يؤكده أم يفيد خبرا آخر بالعطف، حتى لو قال بعد الكلام الأول (وهو هند طالق): "وطالق وطالق" يقع الطلقات الثلث إن كانت مدخولا بها، فتوقف أول الكلام على آخره؛ لما كان لأجل صحة الآخر، لا لأنه غير تام في نفسه، عد في حقه معدوما.

لاستغنائه عنه: أي عن آخر الكلام بدليل لو قال لغير المد خول بها بعد الكلام الأول: "وطالق وطالق" لا تقع الثانية والثالثة؛ لأن الجملة الأولى وهي قوله: "وهند طالق" لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بآخر الكلام، وقد بانت بالأولى، فيلغو ما بعدها، فالحاصل أن التوقف في حق أول الكلام معدوم بوجه عرفت، وفي حق آخره ثابت؛ لتوقفه عليه في حد ذاته، فثبت التوقف من أحد الجانبين كالاتصال من حانب واحد، فصار أحدهما نظير الآخر، ولما كان حكم الحقيقة وثبوت ما وضع له اللفظ خاصاً كان ذلك أو عاماً متفقا عليه عند أرباب الأصول، وكان في حكم المجاز خلاف لبعض أصحاب الشافعي بين حكم المجاز صراحة، وأشار إلى حكم الحقيقة في ضمنه كما فعل ذلك في العام والخاص روما للاختصار.

عامًا: بأن يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له بعلاقة خاصاً كالأسد، أو عامًا كالصاع، يعني إن كان اللفظ عامًا كان الجاز عامًا، وإن كان خاصاً كان خاصا، وليس المراد بعموم الجاز: أن يعمّ جميع أنواع العلاقات في لفظ واحد بأن يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤول إليه، وقس عليه البواقي، بل أن يعمّ جميع أفراد نوع واحد من أنواع العلاقات، كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعاما كان أو غيره.

كما هو حكم الحقيقة، ولهذا جعلنا لفظ "الصاع" في حديث ابن عمر هذا: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين" عامّاً فيما يحلّه ويجاوره، وأبى الشافعيّ ذلك، وقال: لا عموم للمحاز؛ لأنه ضروريّ، يصار إليه توسعةً للكلام، وهذا باطل؛ لأن المجاز موجود في كتاب الله، والله تعالى عن العجز والضرورات.

حكم الحقيقة: بأنه يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميعُ ما يتناوله عامّاً كان اللفظ أو خاصاً.

ولهذا: أي لجريان العموم في المجاز مثل الحقيقة. عاماً: يعني لأجل أن العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع الوارد في هذا الحديث عاماً. فيما يحلّه ويجاوره: وذلك\* لأن المراد من لفظ الصاع هناليس معناه الحقيقي بالإجماع؛ إذ لا خلاف لأحد في حواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين. فعلم أن المراد به: معناه المجازي وهو ما يحل فيه، فصار المعنى: لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان، ولفظ "الصاع" محلى بلام الاستغراق، فيتناول جميع ما يحلّه من المطعوم وغيره، فدل بعمومه على أن الربا كما يجري في المطعوم مثل الحنطة يجري في غير المطعوم كالجص والنورة. وأبى الشافعي هذا أي العموم، فالمراد بما يحل في الصاع الطعام.

لأنه إلخ: لأن الأصل في الكلام أن لايستعمل في غير ما وضع له؛ لأنه يؤدي الإبمام والاختلال.

توسعةٌ للكلام: فالحاصل أن الجحاز ضروريٌ، والضروريُّ يثبت بقدر الضرورة تدفع بإرادة الطعام، فأية ضرورة إلى أن يراد به العموم. وهذا: أي قول الشافعي بأن الجحاز ضروري.

باطل: لأن المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في أعلى رتب الفصاحة والبلاغة، وهو كلام الله تعالى، فلزم أن الله تعالى إنما استعمل المجاز في كتابه عجزاً وضرورةَ أنه لم يوجد لفظاً آخر حقيقياً فيه.

العجز والضرورات: هذا على تقدير أن يراد بالضرورة ضرورة المتكلم، فلا غبار عليه، وأما إذا يراد الضرورة بالنظر إلى المخاطب وقرّر الكلام هكذا: إن الجحاز إنما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة، وهذه الضرورة تدفع بحمله على معنى، والعموم أمر زائد، فلا يصار إليه، فحينئذ لايستقيم حواب المتن، فالجواب أن العموم معنى حقيقي؛ لأنه ثابت بدليله، فإن اللفظ لا يدلّ على العموم إلا بكونه محلى باللام مثلا، وهو موضوع بعموم مدلوله، فهو بهذا الاعتبار حقيقة، وإن كان باعتبار أنه أريد به غير ما وضع له مجازاً. واعلم أنه اعترض صاحب التلويح وقال: لا خلاف فيه لأحد من أصحاب الشافعي، و لم نجده في كتبهم. =

<sup>\*</sup> وذلك: إشارة إلى أن العلاقة: المحاورة.

#### [الحقيقة والمجاز لايجتمعان]

ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادّين بلفظ واحد، كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعاريةً في زمان واحد، ولهذا قال محمد في "الجامع":

= ف: والحديث الذي أورده المصنّف أخرجه الزيلعي، وقد وردت بمعناه أحاديث صحيحة، منها ما أخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري ﴿ قال: كنا نرزق تمر الجمع \* فكنا نبيع الصاعين بالصاع، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "لا تبيعوا صاعي تمر بصاع، ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين". [مسلم، رقم:٤٠٨٥]

حكم الحقيقة والجاز إلخ: اختلف أهل الأصول في صحة الجمع بين الحقيقة والجاز من لفظ واحد في الإرادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد، بأن يطلق اللفظ ويراد المعنى الجازي والحقيقي في وقت واحد، بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات كما تقول: "لا تقتل الأسد"، وتريد به الأسد والرجل الشجاع معا، فذهب أصحابنا وعامة أهل الأدب وأهل التحقيق من أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى المتناعه لغة وذهب الشافعي وعامة أصحابه والجبائي وعبد الجبار من المعتزلة إلى أنه يصح إن لم يمتنع الجمع بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ (النساء: ٤٣)، فإنه يراد منه المس باليد والجماع.

وأما لو امتنع كالأمر، مثل: "افعلُ" فإنه حقيقة في الوجوب وبحاز في التهديد، فلا يصح الجمع بينهما، وإلا يلزم كون الشيء مأموراً به، مثاباً على فعله، ومهدوداً عليه، معاقباً على فعله، كما في قوله تعالى: ﴿ عَلَمُ اللهُ الْفَصَلَتَ : ٤)، ولا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ إياهما، أو بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير إرادة كما سيأتي، وكذلك لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى تكون الحقيقة من أفراده على سبيل عموم الجحاز؛ لأن المراد هنا المعنى المحازى فقط، وأما الحقيقي فيفهم تبعاً، وإليهما أشار بقوله: "مرادين" ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمحاز بلفظين، وإليه أشار بقوله: "بلفظ واحد"، واستدل المصنف على عدم جواز الجمع بقوله: كما استحال إلخ: المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال، فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعا محال، سواء كان بنسبة شخص أو شخصين، كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمحاز معاً ممتنع، سواء كان بنسبة معنى أو معنيين، فاللفظ استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمحاز معاً ممتنع، سواء كان بنسبة معنى أو معنيين، فاللفظ المناقشة فيه غير مفيد، وهذا الاستدلال على رأي المصنف من أنه ذهب إلى استحالة الإحتماع عقلاً، وذهب لأ مناطه، فالمناقشة فيه غير مفيد، وهذا الاستدلال على رأي المصنف من أنه ذهب إلى استحالة الجمع بين الحقيقة والمحاز.

<sup>\*</sup> الجمع: والجمع: الدقل أو ضعيف عن التمر.

لو أن عربياً - لا ولاءً عليه - أوصى بثلث ماله لمواليه، وله معتق واحد فاستحق النصف، كان الباقي مردودا إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت النصف السمنة المجاز، وإنما عمّهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛ أمل المجاز، وإنما عمّهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛

لو أن عربيا إلى: تأكيد؛ لأن ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء الموالات، أما الأول فلأن من شرطه الرق، والعرب لاتسترق، إذ الحكم فيهم إما الإسلام أو السيف لغلظة كفرهم - كما في المرتد - فلا يثبت عليه ولاء العتاقة، وأما الثاني فلأن من شرطه كون المولى الأسفل من غير العرب؛ إذ الحاجة إليه للانتصار، والعرب انتصارهم بالقبائل، ويمكن أن يقال: إنه لما كان يثبت الولاء على العرب بطريق الندرة بأن يتزوج العرب أمة الغير فتلد منه ولداً فيعتقه مولاه، فيكون هو عربياً عليه ولاءً، فقيد بقوله هذا، وقيل: احتراز عن أهل الكتاب من العرب، فإن استرقاقهم جائز، فيثبت عليهم الولاء. لمواليه: أي لمن أعتقهم هو؛ إذ من هو عربي ولا ولاء عليه لا الغرب، فإن استرقاقهم جائز، فيثبت عليهم الولاء. لمواليه: أي لمن أعتقهم هو؛ إذ من هو عربيا وكان الولاء عليه وقال: "أوصيت يكون له المولى المعتق بالفتح، فصح وصيته، وأما لو لم يكن هو عربيا وكان الولاء عليه وقال: "أوصيت لموالي بثلث ماله، لبطلت الوصية إن لم يبين في حياته، وذلك لأن المولى يطلق على المعتق بالفتح والكسر بالاشتراك، فلا يمكن القول بعمومه ولا يمكن التعين، فبقي الموصى له بحهولا، وأما على هذه الصورة المفروضة في المتن فلا اشتراك؛ لأن احتمال المعتق بالكسر حينئذ منتف.

معتق واحد: قيد به؛ لأنه لو كان له معتقان أو أكثر، فكان جميع الثلث لهما، ولا يُردَّ إلى الورثة؛ لأن الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارًا للوصية بالميراث، وفي الميراث للاثنين حكم الجماعة. كان: حواب "لو".

مردودا إلى النصف، والباقي ميراث. الحقيقة أريدت بهذا: والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وإن كان واحدا، استحق النصف، والباقي ميراث. الحقيقة أريدت بهذا: والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وإن كان واحدا، وأما موالي الموالي فمعنى مجازي له، وإذا تعيّن المعنى الحقيقي فلو أريد المعنى المجازى أيضاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وذا باطل. فبطل المجاز: لهذا، والحاصل أن رجلاً لاولاء عليه لأحد لو أوصى لمواليه بثلث ماله، فحينتذ تعيّن المعتق بالفتح وصحّت الوصية، فإن كان له معتقان أو أكثر يثبت لهم جميع الثلث، وإن كان المعتق واحداً يثبت له نصف الثلث، والباقي لورثة الميت، ولا يعطى ذلك الباقي لموالي مواليه؛ لأن صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز، وعلى مولاه بطريق الحقيقة، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وإنما عمّهم الأمان: حواب سؤال مقدّر تقريره: إنكم قد جمعتم بين الحقيقة والمحاز فيماإذا استأمنوا أي أهل الحرب على أبنائهم ومواليهم بأن قالوا: "آمنونا على أبنائنا وموالينا" حيث يدخل في الأمن أبناء الأبناء. =

لأن اسم الأبناء والموالي ظاهراً يتناول الفروع، لكن بطل العمل به؛ لتقدّم الحقيقة بقي مجرد الاسم شبهة في حقن الدم، وصار كالإشارة إذا دعا بما الكافر إلى نفسه يثبت بما الأمان لصورة المسالمة وإن لم تكن ذلك حقيقة، وإنما ترك في الاستيمان المان المورة المسالمة وإن الأجداد والجدات؛ لأن اعتبار الصورة لثبوت على الآباء والأمّهات اعتباراً لصورة في الأجداد والجدات؛ لأن اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محلّ آخر إنما يكون بطريق التبعية،

= في ضمن الأبناء، وموالي الموالي في ضمن الموالي، مع أن أبناء الأبناء بحاز في لفظ الأبناء، وموالي الموالي مجاز في لفظ الموالي، فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فأحاب بقوله: وإنما عمّهم الأمان. الفروع: أيضاً أي أبناء الأبناء وموالي الموالي، فإن بيني الابن ينسبون إلى الجد بالبنوة مجازاً، كما يقال: بنو هاشم، وقال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ ﴾ (الأعراف: ٢٦)، وكذا لفظ الموالي يطلق عرفاً على موالي الموالي، كما يقال لمعتق معتق الرحل: مولى الرحل. العمل به: أي بهذا التناول الظاهري. لتقدم الحقيقة: على المجاز في الإرادة، فلا يثبت لهم الأمان باعتبار تناول الاسم إياهم، وكولهم مرادين بالذات؛ لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

بقي مجود الاسم إلخ: أي لأحل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الأمان بلا إرادة؛ إذ الأمان يثبت بالشبهة أيضاً، وحاصل الجواب: أنا لانقول: إنهم يثبت لهم الأمان من حيث إنهم أيضاً مرادون من اللفظ بالذات؛ ليلزم الجمع، بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم أيضاً بحازاً وتركنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي، فبقي في الاسم شبهة التناول بعده، فلأحل الاحتياط أثبتنا لهم الأمان؛ إذ في حقن الدماء يكفي الشبهة أيضاً. وصار ثبوت الأمان لهم لشبهة تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالإشارة أي كثبوته بالإشارة.

إلى نفسه: بأن يشير إليه باليد: "أنزل إن كنت شجيعاً"، فظن ألها أمان. لصورة المسالمة: أي لأجل شبهة الأمان. ذلك: أي المسالمة، والمراد به الأمان. حقيقة: يعني في الإشارة يثبت الأمان لشبهة الأمان وإن لم تكن هذه الإشارة أمانا حقيقة، فقوله: "حقيقة" منصوب على التمييز، ولما كان يرد على هذا الجواب أنه ينبغي أن يعتبر مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم فيما إذا استأمن على الآباء والأمّهات أيضاً؛ لأن لفظ الآباء والأمهات أيضاً يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات، فإذا تركتم المعنى المجازي هو الأجداد والجدات في الإرادة خوفاً عن الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكان شبهة تناول الاسم لهم أيضاً باقية بعده، كما كان في الأبناء والموالي، فيثبت لهم الأمان أيضاً، والحال أنكم لاتثبتون لهم الأمان، فما الفرق؟

فأحاب بقوله: وإنما ترك إلح: يعني إنما ترك اعتبار الصورة أي الشبهة في الأحداد والجدات فيما إذا استأمن على الآباء والأمهات. وذلك إنما يليق بالفروع دون الأصول. فإن قيل: قد قالوا فيمن حلف: "لا يضع قدمه في دار فلان" إنه يقع على الملك والعارية والإجارة جميعاً، ويحنث إذا دخلها راكباً أو ماشياً. وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد حمل فيمن قال: "لله علي أن أصوم رجباً"، ونوى به اليمين، كان نذراً ويميناً، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز؟ قلنا: ..........

وذلك: أي اعتبار الشبهة بطريق التبعية. بالفروع: وهم أبناء الأبناء وموالي الموالي، فإلهم فروع في الإطلاق والخلقة، فلهذا يثبت لهم الأمان دون الأصول، وهم هنا الأجداد والجدات، فإلهم وإن كانوا فروعاً للآباء والأمّهات في إطلاق اللفظ، ولكنهم أصول في الخلقة، فكيف يتبعولهم في اللفظ؟ فلذا لم يثبت لهم الأمان، فظهر الفرق، وأما سراية الكتابة إلى الأب إذا اشترى المكاتب أباه فهو لتحقيق الصلة والإحسان، لا لأنه دخول بالتبعية؛ إذ ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعاً. وحرمة نكاح الجدات في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمُّهَاتُكُمْ ﴾ (الساء: ٢٣)، ليست بالتبعية، بل بالإجماع أو دلالة النص.

فإن قيل إلخ: تقريره: إذا حلف شخص "لايضع قدمه في دار فلان" و لم يكن له نية، فإن دخلها يحنث سواء كانت الدار مملوكة له أو مستعارة أو مستأجرة، وسواء كان دخوله فيها ماشياً أو حافياً أو متنعلا أو راكباً، فهل هذا إلا الجمع بين الحقيقة والمحاز؛ لأن حقيقة دار فلان أن تكون له بطريق الملك، ومحازه أن تكون بطريق العارية والإجارة، وأنتم على كل حال تثبتون الحنث بدخولها، وكذا حقيقة وضع القدم في الدار أن يكون حافياً، ومجازه متنعلا وراكباً، وأنتم على كل حال تثبتون الحنث بوضع القدم فيها.

وكذلك: أي كما قالوا جميعاً في المسألة المتقدمة أن الحلف يقع على الملك وغيره. فيمن قال إلخ: تقريره هذا الكلام حقيقة للنذر؛ لعدم توقف ثبوته به على قرينة، كما إذا لم ينو شيئاً، ومجاز لليمين لتوقف ثبوتها به على قرينة النية، والتوقف على القرينة من أمارات الجحاز، والنذر واليمين مختلفان؛ لأن موجب الأول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة، وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء. واختلاف الأحكام دليل على اختلاف ذاتما، ومع ذلك قد قال أبو حنيفة ومحمد معها: إن من تكلم هذا الكلام، ونوى به اليمين، كان عليه نذر ويمين جميعاً، فلزم الجمع كما قال المصنف.

وفيه: أي فيما ذكرنا من المسائل. جمع بين الحقيقة والمجاز: اعلم أنه ذكر فخر الإسلام: رحب بغير تنوين، فالمراد من رحب حينئذ رحب معيّن، وهو رجب هذه السنة، فهو غير منصرف للعدل والعلمية، والمناسب هذا لظهور أثر وجوب القضاء والكفارة عليه في تفويت صوم رجب هذه السنة، وذكر المصنّف منوّناً، فهو منصرف لعدم العلمية.=

وضع القدم صار مجازاً عن الدخول، وإضافة الدار يراد بما السكني، فاعتبر عموم المجاز. والموضعين الميوم" متى قون بفعل]

وهو نظير ما لو قال: "عبده حرَّ يوم يقدم فلان"، فقدم ليلا أو نماراً عتق؛ لأن اليوم الحد الحد المعنوضياً محل على مطلق الوقت، ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار، اليوم" حينه

= قالوا: وحب عليه حينئذ صوم رحب غير معين من عمره، فلا يظهر الأثر المذكور إلا عند الموت؛ إذ الفوات لا يتحقق إلا عنده، فيلزم عليه الوصية بالفدية، والكفارة عند الموت. ثم أحاب المصنف عن الأسئلة المذكورة بقوله: وضع القدم إلخ: يعني يراد من قوله: "لايضع قدمه" لا يدخل، فهذا المعنى بحازي يشمل الدحول حافياً أو متنعلا، فإذا دخل يحنث؛ لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. هذا إذا لم يكن له نية، وإلا فعلى ما نوى حافياً أو ماشياً أو راكباً. وكذا إضافة الدار يراد كها السكنى على سبيل المجاز، وهذا معنى بحازي يشمل للملك والعارية والإحارة، فيحنث بعموم المجاز، لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. وهو: أي اعتبار عموم المجاز ههنا.

فقدم: فلان سواء كان قدومه ليلا أو نحارا، عتق عبده. ففي هذه المسألة في بادي الرأي الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ إذ "اليوم" حقيقة في النهار وبحاز في الليل، وكلاهما مرادان من لفظ "اليوم" هنا حيث يعتق عبده بقدوم فلان ليلا كان ذلك القدوم أو نحاراً، فوجد الجمع، ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز. لا يمتد: أي: لا يصح تقديره بمدة عرفاً، كالخروج والدخول والقدوم. مطلق الوقت: على سبيل المجاز عند الأكثر، و قيل: "اليوم" مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت، فأريد هنا معني الوقت، فعلى هذا القول لا احتياج إلى عموم المجاز.

ثم الوقت: الذي هو معنى المجاز. الليل والنهار: يعني هو يشملهما، فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كذا اعتبر في قوله: "لا يضع قدمه في دار فلان"، فهو نظيره. ثم اعلم أن المصنف لم يبين صراحة حتى يراد باليوم النهار، ولكن يفهم من قوله على سبيل المقابلة. وحاصل الضابطة هو أن "اليوم" إذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت؛ لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت، وإذا قرن بفعل ممتد يراد به النهار؛ لأنه زمان ممتد يصلح أن يكون معياراً للفعل اللمتد. ثم اعلم أنهم احتلفوا في أنه أي فعل يعتبر في هذا الباب: المضاف إليه أو المظروف الذي هو عامل؟ فذهب جماعة إلى أنه لا اعتبار للمضاف إليه؛ لأنه غير عامل في المضاف الذي هو اليوم هنا، كما يفهم من "الهداية". وقال جماعة: إذا كان المضاف إليه والعامل ممتدين مثل: "أمرك بيدك يوم يركب زيد" ويراد به النهار، أو غير ممتدين مثل\*: "عبدي حر" =

عبدي: ففي هذ المثال "عبدي حر" مظروف وعامل، و"يقدم فلان" المضاف إليه، وكلاهما غير ممتدّين، وقس عليه البواقي.

وأما مسألة النذر فليس بجمع أيضاً بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الإيجاب؛
المسئلة النذر فليس بجمع أيضاً بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الإيجاب؛
الأن إيجاب المباح يصلح يميناً كتحريم المباح، وهذا كشراء القريب، فإنه تملك بصيغته وتحرير بموجبه.

[متى يسقط المجاز]

ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المحاز ؟....

= يوم يقدم فلان" ويراد به الوقت، فيعتبر المضاف إليه تسامحًا، نظراً إلى حصول المقصود. وقال البعض: يعتبر العامل نظراً إلى التحقيق، وأما إذا كانا مختلفين بأن يكون أحدهما ممتدًا دون الآخر، مثل: "أمرك بيدك يوم يقدم فلان" أو "أنت طالق يوم يركب زيد" فالكل اعتبروا المظروف أي العامل، ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه. ولما فرغ عن الجواب عن مسألة النذر واليمين.

قليس بجمع: يعني ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما فهم السائل؛ لأن المراد من الجمع الممتنع أن يكون المتماعهما من صيغة واحدة، وهنا ليس كذلك بل هو أي الكلام المذكور نذر بصيغته؛ لأن قوله: "لله علي" صيغة نذر وضع له في الشرع، وهو معناه الموضوع له، فلم يثبت من الصيغة إلا المعنى الحقيقي وهو النذر، لا المجازي وهو اليمين، فلم يلزم الجمع بينهما من صيغة النذر إيجاب المنذور الذي كان مباح الترك قبله؛ إذ لو كان واحباً قبله لم يصح النذر على ما عرف، فلما صار واحباً من النذر كان يمينا.

يصلح يمينا: لأن الشيء إذا صار واجباً كان تركه حراماً، وقد كان قبل ذلك مباحاً، فصار إيجاب المباح كتحريم المباح، وتحريم المباح أي الحلال يمين؛ لأن النبي الله كان حرّم على نفسه مارية أو العسل، قال: ﴿لَمْ تُحَرَّمُ مَا أَحَلَ اللهُ لَكُمْ تَحَلَّة أَيْمَانَكُمْ ﴿ (التحريم: ٢)، مُا أَحَلَ اللهُ لَكُمْ تَحَلَّة أَيْمَانَكُمْ ﴾ (التحريم: ٢)، فسمّى الله ذلك يميناً. قال الله تعالى: ﴿قَدُ فَرَضِ اللهُ لَكُمْ تَحَلَّة أَيْمَانَكُمْ ﴾ (التحريم: ٢)، فشمتى الله ذلك يميناً. قال الله تعالى: ﴿قَدُ فَرَضِ اللهُ لَكُمْ تَحَلَّة أَيْمَانَكُمْ ﴾ (التحريم: ٢)،

بصيغته: إذ قوله: "اشتريت" إنما وضع شرعاً لإفادة الملك. بحوجبه: إذ يحصل من الشراء التملك، والملك في القريب يوجب العتق شرعاً، فكان الشراء إعتاقاً بواسطة حكمه لا بصيغته. أقول: هذا الجواب لا يستقيم؛ لأن اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية أيضاً؛ لأن موجب الشيء لايحتاج إلى النية، كشراء القريب يثبت العتق فيه بغير النية أيضاً، والحال أنكم تشترطون النية لثبوت اليمين؟ اللهم إلا أن يقال: إنما كالحقيقة المحجورة، فلذا يحتاج إلى النية، وقد تكلّف الشراح في الجواب، وأحاب شمس الأثمة أن قوله: "لله" بمعنى "والله" صيغة يمين. وقوله: "علي" صيغة نذر، فلا يجتمعان في لفظ واحد، فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين، وذلك غير مستبعد، فتأمل. ولما فرغ عن الأجوبة شرع في مسألة أخرى. هذا الباب: أي باب الحقيقة والمجاز. متى أمكن إلى: يعني مادام يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي لايراد معناه المجازي.

#### لأن المستعار لايزاحم الأصل،

# [الصيرورة إلى المجاز]

فإن كانت الحقيقة متعذرةً كما إذا حلف: "لايأكل من هذه النخلة"، أو مهجورة كما إذا حلف: "لا يضع قدمه في دار فلان" صير إلى المجاز. وعلى هذا قلنا: إن التوكيل بالخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب؛ لأن الحقيقة مهجورةٌ شرعاً، والمهجور شرعاً بمنزلة المهجور عادةً، ألا ترى أن من حلف: "لا يكلّم هذا الصبيّ" لم يتقيد بزمان صباه؛

المستعار: الذي استعمل فيه اللفظ محازا. لايزاحم الأصل: أي المعنى الحقيقي الذي وضع بإزائها اللفظ، فيقدّم الحقيقة على المحاز ما دام يمكن العمل بها. متعذرة: بأن لايتوصل إليها إلا بمشقة. كما إذا حلف إلخ: إذ الأكل من نفس النخلة متعذر، فإن قلت: المحلوف عليه هو عدم أكل النخلة وهو ليس بمتعذر، بل المتعذّر أكلها؟ قلت: اليمين إذا ورد على النفي يكون المقصود كفّ النفس عن الفعل المنفي كالأكل، وهو هنا متعذّر.

أو مهجورة: عطف على قوله: "المتعذرة"، والمهجور ما تيسّر الوصول إليه ولكن الناس تركوه.

كما إذا حلف إلخ: إذ وضعُ القدم في الدار حافياً بغير أن يدخل فيها ممكنٌ، لكن الناس هجروه، فلا يراد في العرف من هذا إلا الدخول. صير إلى المجاز: ففي الأول المعنى المجازي: الأكل من ثمارها إذا كانت ذات ثمار، وإلا فتمنها، فيحنث بأكل الثمار والثمن، ولايحنث بأكل عين النخلة وإن أكل تكلفاً؛ إذ المتعذّر لايراد ولايتعلّق به الحكم إذا لم يكن له نية، فأما إذا نوى فيمينه على ما نوى، وفي الثاني: الدخول، فيحنث بالدخول سواء كان حافياً أو ماشياً أو راكباً، ولا يحنث بمحرد وضع القدم من خارج الدار؛ إذ المهجور لايتعلّق به الحكم، وهذا أيضاً إذا لم يكن له نية وإلا فعلى ما نوى. وعلى هذا: أي على أن الحقيقة إذا كانت مهجورة يصار إلى المجاز. التوكيل بالحصومة: يعني من وكل رجلاً بأن يخاصم المدعي عند القاضي، ينصرف (أي التوكيل) بحازاً إلى مطلق الجواب، سواء كان بالرد أو الإقرار، حتى لو أقرّ على موكله بشيء جاز خلافاً لزفر والشافعي عين وذلك لأن الحقيقة أي حقيقة الحصومة هو الإنكار محقاً كان المدّعي أو مبطلا، وهو حرام شرعاً؛ لقوله تعالى: وذلك لأن الحقيقة أي حقيقة الحصومة هو الإنكار محقاً كان المدّعي أو مبطلا، وهو حرام شرعاً؛ لقوله تعالى: المجازي، وهو الجواب مطلقاً من قبيل إطلاق اسم السبب على المسب؛ لأن الخصومة سبب الجواب.

لأن هجران الصبي مهجور شرعاً. فإن كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف، كما إذا حلف: لا يأكل من هذه الحنطة، أو لايشرب من هذه الفرات، فعند أبي حنيفة على العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بعموم المحاز أولى.

مهجور شرعا: قال النبي ﷺ: "ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقّر كبيرنا". [الترمذي، رقم: ١٩١٩] وفي ترك الكلام ترك الرحم، فصار هجران الصبي بالكلام مهجوراً شرعا، والمهجور شرعاً كالمهجور عادةً، فيترك الحقيقة وينصرف إلى المجاز كأنه قال: "لا أكلم هذه الذات" بطريق إطلاق اسم الكل على البعض، فلو كلمه بعد زوال صفة الصبا يحنث لبقاء الذات.

فإن قلت: قد تقرر في محاورة العرب أن الوصف في المشار إليه لايعتبر، فيعتبر الذات، فعلى هذا لا حاجة إلى جعله مهموراً شرعاً. قلتُ: لانسلم أن الوصف مطلقاً لايعتبر في المشار إليه، بل إذا لم يصحّ داعباً إلى اليمين، وهنا يصلح؟ لأن وصف الصبا يصلح داعباً إلى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء أدبحم، فالوصف حينئذ يعتبر لغة، ولكن ترك اعتباره شرعاً كما عرفت. فإن قلتَ: على هذا يلزم أن يكون قوله: "لا أكلم هذا الصبي" بمنزلة قوله: "لا أكلم صبيًا" منكرا، وقد قالوا: لو قال منكراً يعتبر وصف الصبا حيث يتقيد يمينه بالصبيان، حتى لو كلم بعد زمان صباه لا يحنث. قلتُ: إنما اعتبر الوصف فيما قال منكراً شرعاً، ولم يعتبر في الإشارة، مع كوفهما معتبرين لغة؛ لأن الوصف في الأول صار مقصودا بالحلف؛ لكونه هو المعرف للمحلوف عليه، فيعتبر شرعاً في اليمين، وإن كان شربها حراما اليمين، وإن كان شربها حراما فيحنث إن لم يشرب بخلاف الثاني، فإن الوصف هنا ضمني فلا يعتبر به، وتحقيق ذلك أن اليمين إذا انعقد على شيء بوصف، فإن ذكره منكراً يعتبر مطلقاً، سواء كان الوصف يصلح داعياً إلى اليمين أو لا، وإن ذكره معرفاً فإن كان الوصف يصلح داعياً إلى اليمين أو لا، وإن ذكره معرفاً فإن كان الوصف يصلح داعياً إلى اليمين أو لا، وإن ذكره معرفاً فإن كان الوصف يصلح داعياً إلى اليمين وإلا لا.

فإن كان اللفظ إلى: يعني ما ذكرنا سابقاً إنما كان في الحقيقة المهجورة، وأما إذا لم تكن مهجورة بل يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له عادةً، ولكن المجاز متعارف أي غالب الاستعمال من الحقيقة، أو غالب منها في الفهم من اللفظ، فحينئذ عند أبي حنيفة في العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بالمجاز أولى. وفي رواية المتن بعموم المجاز أولى، كما إذا حلف: "لا يأكل من هذه الحنطة"، فإن حقيقته أن يأكل من عين الحنطة، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كأنها تغلى وتقلى وتوكل قضماً، ولكن المعنى المجازي هو أكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال في العادة، فعنده لايحنث بغير أكل عين الحنطة، وعندهما يحنث بأكل الخبز، أو بأكل الخبز وعين الحنطة، على سبيل عموم المجاز. وأما السويق فهو في العرف جنس آخر فلايعتبر، وأن يدخل تحت عموم المجاز،

### [المجاز خلف عن الحقيقة]

= وكذا إذا حلف: "لايشرب من هذه الفرات" فإن حقيقته أن يشرب من الفرات بطريق الكرع\*، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى في أهل البوادي، ولكن المعنى المجازي وهو الشرب من الغرف أو إناء غالب الاستعمال، فيحنث عنده بالكرع فقط، وعندهما بالإناء والغرف على سبيل المجاز أو بجما وبالكرع جميعاً على سبيل عموم المجاز. وهذا: الاحتلاف المذكور. إلى أصل: آخر مختلف بينهم.

أن المجاز إلج: لا خلاف في أن المجاز فرع وخلف عن الحقيقة بمعنى أنما الأصل الراجع المقدّم في الاعتبار، وإنما يصار إلى المجاز عند تعدّرها، وأيضا لا خلاف في أنه لا بدّ في الخلف أن يتصور الأصل وإن لم يوجد لعارض، بل الخلاف في جهة الخلفية، فعنده المجاز خلف في التكلم حتى يكفي صحة التكلم بأن يكون الكلام صحيحًا من حيث العربية والترجمة وإن لم يكن وجود المعنى الحقيقي له. صحّت الاستعارة به: بأن يكون صحيحًا من حيث العربية والترجمة. لإيجاب الحقيقة: أي: وإن لم يكن إفادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له.

هذا ابني: فقوله: "هذا ابني" مراداً به الحرية خلف عن "هذا ابني" مراداً به البنوة، فيعتق العبد عنده؛ لأنه قد وجد ما يُصحّح الاستعارة هذا الكلام، وهو استقامة الأصل من حيث العربية؛ لأن هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتداً وخبراً موضوعاً لإثبات الحكم، وقد تعذّر العمل بحقيقته؛ لاستحالة أن يكون الولد أكبر سناً من والده، فتعيّن الجاز، فيراد به العتق بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وعندهما الجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، أي حكم "هذا ابني" مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به البنوة، فينبغي أن يكون الأصل في موضعه صحيحاً موجباً للحكم على الاحتمال، ولكن تعذّر العمل به لعارض، فيصار إلى المجاز، فعندهما هذا الكلام لغو لايعتق به العبد؛ لأن إمكان المعنى الحقيقي الذي شرط لصحة المجاز لايوجد في هذا الكلام؛ لأن الأكبر سناً لا يمكن أن يكون ابنا للأصغر، فلايحمل على المجاز الذي هو العتق، ولما ثبت أن المجاز عنده خلف في التكلم كما مرّ وعندهما في الحكم كما سيجئ في كلام المصنف فاعتبر الخ.

في التكلم: بأن جعل التكلم بالحقيقة عند إمكان العمل بها راجحاً على التكلم بالمحاز؛ إذ العبرة عنده للتكلم =

<sup>\*</sup> الكرع: بأن يتناول الماء بفيه من موضع الماء الكرع بفتحتين، آب هدهان حوردن.

فصارت الحقيقة أولى، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز رجحان؛ لاشتماله على حكم الحقيقة، فصار أولى. الحقيقة المحادث المح

ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة: قد تترك بدلالة محل الكلام، وبدلالة العادة كما ذكرنا، في الشرعيات بالاستقراء

= حتى أثبت الخلفية للمحاز في التكلم كما مرّ. فصارت الحقيقة: المستعملة التي غير مهجورة في العادة أولى من الجحاز وإن كان متعارفاً. وعندهما المجاز إلخ: كما مرّ تشريحه، فإذا كان الحكم عندهما معتبراً حتى أثبتنا الخلفية للمجاز في الحكم. رجحان: إما لاشتماله على حكم الحقيقة كما في صورة عموم الجحاز، وإما لغلبة استعماله لكونه متعارفا.

أولى: من الحقيقة، وكان الأولى للمصنّف أن يقول: "لغلبة استعماله" بدل قوله: "لاشتماله على حكم الحقيقة"؛ ليشمل كلا النوعين من الجاز: عموم الجاز، وغيره. وتقرير المقام بحيث ينكشف به المرام هو أن هذه المسألة (أي إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فعنده الحقيقة أولى، وعندهما المجاز) مبنية على أصل آخر، وهو أن الاعتبار في الخلفية عنده للتكلم، فالتكلم بالحقيقة أولى، فإذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عادةً فأية حاجة إلى جعل اللفظ مجازاً، وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل المجاز خلفاً فيه، فإذا كان المعنى المجازي للفظ متعارفاً فكان الحكم في المجاز راجحاً على الحكم الذي في الحقيقة؛ لكونه غير متعارف، فلا بدّ أن يحمل اللفظ على المجاز لاعتبار رجحان الحكم الذي عليه المدار. ثم شرع المصنّف في بيان القرائن التي بحا يترك العمل بالحقيقة ويعمل المجاز. محل الكلام: أي: بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بأن لايكون صالحاً للمعنى الحقيقي، إما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه أو لوجه آخر، فإذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فيصار إلى المجاز لا محالة.

وبدلالة العادة: أي العادة في استعمال الألفاظ وفهم المعاني منها، وذلك لأن الكلام موضوع للإفهام، فإذا نقل عن معناه اللغوي واستعمل في العرف لشيء آخر فلا محالة يراد به هذا المعنى، وهذا إذا لم يكن الحقيقة مستعملة، وإلا لكانت الحقيقة أولى من المحاز عند أبي حنيفة على كما عرفت.

كما ذكرنا: في قولنا: "لا يأكل من هذه النخلة"، وفي قولنا: "لا يضع قدمه في دار فلان"، فإن الحقيقة في الأول تُركت بدلالة محل الكلام؛ إذ المحل لايصلح أن يكون مأكولاً للتعذّر، فيراد المجاز وهو الثمر أوالثمن، وفي الثاني تركت بدلالة العادة؛ لأن المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافياً متروك، وإنما تعارف المعنى المحازي، وهو الدخول، فيراد هذا، وكذا سائر الألفاظ المنقولة شرعاً كالصلاة والزكاة والحج، أو عرفاً عامًا أو خاصًا.

وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور، وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً ﴾، وبدلالة اللفظ في نفسه، كما إذا حلف: "لايأكل لحما"، فأكل لحم السمك لم يحنث، وكذا إذا حلف: "لايأكل فاكهة"، فأكل العنب لم يحنث عند أبي حنيفة؛ لقصور في المعنى المطلوب في الأول وزيادة في الثاني.

بدلالة معنى إلى: وقصده، فيحمل على الأحص، وإن كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته. يمين الفور: والفور في الأصل مصدر، فارت القدر إذا غلت واشتدت، فاستعير للسرعة، ثم سمّيت به الحالة التي لا ربث فيها ولا لبث، يقال: جاء فلان من فوره أي من ساعته، والمراد بيمين الفور: قول الرجل في حالة الغضب لامرأته (تريد الخروج من الدار): إن خرجت فأنت طالق، وإنما سمّيت بهذا الاسم لصدورها من المتكلم في حالة فوران الغضب، فحقيقة هذا الكلام أن تطلّق في كل ما خرجت، ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم، وهو فوران الغضب، يحمل هذا الكلام على المعنى المحازي وهو هذه الخرجة المعينة لهذه القرينة، حتى لو مكثت ساعةً ثم خرجت بعد ذلك لا تطلّق، فحمل على الخاص، وهذا النوع من اليمين أخرجه أبو حنيفة على خاصةً، وكان القوم فيما سبق يقولون: اليمين مؤقتة، كقوله: "والله لا أفعل كذا" فأخرج الإمام مؤقتة معنى ومطلقة لفظاً.

بدلالة سياق النظم: أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه أو متأخرة إلا أن السابق أكثر استعمالاً من المؤخرة. فليكفر: فإن حقيقة قوله: "فليكفر" وجوب الكفر، ولكنها تركت بقرينة قوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدُنّا لِلظَّالِمِينَ نَاراً ﴾ (الكهف:٢٩)، وحمل على المعنى المجازي وهو التوبيخ من قبيل ذكر الضد إرادة الآخر لمعاقبة بينهما؛ إذ المراد من مثل هذا الأمر النهى، ومثله: قول الرجل لآخر: "طلق امرأتي إن كنت رجلا، وافعل في مالي ما شئت إن كنت رجلا" لا يكون توكيلاً، وكذا قوله للكافر: "انزل إن كُنْت رجلا" لا يكون أماناً بقرينة قوله: "إن كنت رجلا".

بدلالة اللفظ في نفسه: أي باعتبار مادة حروفه ومأخذ اشتقاقه لا باعتبار إطلاقه، وذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى لكن يتفاوت أفراده بالزيادة والنقصان، بأن يكون هذا المعنى في بعضه زائداً أو ناقصاً عن باقي الإفراد، فيخرج الناقص والزائد، ويسمّى مشكّكا. في الثاني: أي العنب، وذلك لأن اللحم مأخوذ من الاتحام. يقال: التحم القتال أي اشتد، ثم سمّى اللحم بهذا الاسم؛ لقوة فيه باعتبار تولده من الدم، فهذا اللفظ =

# [الصريح والكناية وحكمهما]

= باعتبار مأخذ اشتقاقه لايتناول لحم السمك لقصور هذا المعنى فيه؛ إذ لا قوة والشدة بغير الدم، والسمك لا دم فيه؛ لأن الدموي لايعيش في الماء، فلذا لا يحنث بأكل لحمه، وبقولنا: "باعتبار مأخذ اشتقاقه" احترز عن التناول باعتبار آخر، فإنه بالاعتبار الآخر قد أطلق عليه اللحم في القرآن، قال تعالى: وليَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً والنحل: ١٤)، وبه تمستك مالك والشافعي على حيث حيث قالا: يحنث بأكل لحم السمك، وكذا الفاكهة اسم لما يؤكل على سبيل التفكّه وهو التنعم، ولايكفي وحده للغذاء. قال الله تعالى: وانقلبُوا فَكِهِينَ والطففين: ١٦) أي متنعمين، والتنعم أمر زائد على ما به قوام البدن وبقاؤه، والعنب والرطب يتعلق بهما القوام، ويكفي بهما في بعض الأمصار للغذاء، فحصل فيهما أمر زائد، فبهذه الزيادة لايتناولهما اسم الفاكهة، فلايحنث بأكل العنب عند أبي حنيفة إذا لم ينو شيئا، وعندهما يحنث، وهو قول الشافعي هي وأما لو نواها فيحنث اتفاقاً. وهنا أبحاث شريفة تركناها مخافة التطويل، ولما فرغ عن الحقيقة والمحاز شرع في الصريح والكناية.

الصريح: فما ظهر المراد به ظهوراً بيّنا حقيقة كان أو مجازا، وهو فَعيلٌ بمعنى فاعلٌ، من صَرَحَ يُصَرْحُ صراحةً وصروحةً إذا انكشف وأخلص، فسمّي به؛ لانكشافه وخلوصه عن محتملاته، والشيخ لم يفسّره لحصول المقصود ببيان النظائر، فأعرض عنه. مقام معناه: يعني حكم الصريح أن يتعلق الحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه. حتى استغنى إلخ: أي لايحتاج إلى أن ينوي المتكلم، ويقصد هذا المعنى من كلامه، فيثبت بغير قصد وعزيمة، حتى لو قصد أن يقول: الحمد لله، فحرى على لسانه: أنت طالق، يقع الطلاق بغير قصده.

ظاهر المراد: فلا يحتاج إلى النية والقصد قضاءً، وأما ديانةً فله ما نوى. بالنية: أي بنية المتكلم أو ما يقوم مقامها كدلالة الحال. مستستر المراد: فكان في ثبوت المراد تردّد، فلايوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد بالنية أو ما يقوم مقامها، فلا يقع الطلاق بقوله: "أنت بائن" ما لم ينوبه الطلاق، أو لم يكن شيء قائماً مقامها، كدلالة حالة الغضب أو مذاكرة الطلاق. متعارفاً: فالمحاز متى لايتعارف بين الناس بعد كناية؛ لأن المتكلم ستر المراد به عن السامع، فصار المراد في حقه في حيّز التردد، فكان كناية، بخلاف ما إذا صار متعارفاً فإنه صريح، =

# [جعل الكنايات بوائن]

وسُمّي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق بحازاً؛ لأنما معلومة المعاني، لكن الإبمام فيما يتصل به ويعمل فيه، فلذلك شابهت الكنايات، فسمّيت بذلك مجازاً، ولهذا الإبمام المدال الألفاظ المتبعج إلى النية، فإذا زال الإبمام بالنية وحب العمل بموجباتما من غير أن يجعل عبارةً عن الصريح، ولذلك جعلناها بوائن إلا في قول الرجل: "اعتدى"؛ لأن حقيقته للحساب، ولا أثر لذلك في النكاح، والاعتداد يحتمل أن يراد به ما يعد من غير الأقراء.

= مثل قوله: لايضع قدمه في دار فلان، فإنه شاع بين الناس أن المراد منه الدخول فصار صريحاً، وأشار المصنّف في هذا أن الكناية كما يوحد في الحقيقة كذلك يوجد في المحاز أيضاً.

اعتدي: استثناء من قوله: "جعلناها بوائن" يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن، إلا قوله: اعتدي، وكذا قوله: استبرئي رحمك، وقوله: أنت واحدة، حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الألفاظ الثلاثة رجعيًا؛ لأحل وجود لفظ الطلاق فيها تقديراً، أما قوله: "اعتدي: فبيّنه المصنّف بقوله: لأن حقيقته: أي الاعتداد المفهوم من قوله: "اعتدي". للحساب: يقال: اعتدَّ مالك أي احسب عدد مالك. النكاح: وإزالة الملك بخلاف قوله: أنت بائن، وحرام، وأخواهما، فإذا نوى بحما الطلاق يثبت البينونة والحرمة معه أيضاً، فإذا لم يؤثّر ذلك الحساب في قطع النكاح فيحمل على أحد المعاني المتحملة التي بيّنها المصنّف بقوله: والاعتداد يحتمل إلخ: أي يحتمل اعتداد =

فإذا نوى الأقراء وزال الإبمام بالنية وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاءً، وقبل الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق؛ لأنه سببه، فاستعير الحكم لسببه، وكذلك أي الطلاق وهو الاعتداد المسبب قوله: "استبرئي رحمك".

= غير الحيض من إنعام الله تعالى، ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة. الطلاقى: الرجعيّ، فإن كانت المرأة مدخولا بها يثبت به الطلاق اقتضاءً. اقتضاءً: فكأنه قيل: "اعتدّي؛ لأني طلّقتُكْ، أو كوني طالقاً ثم اعتدّي، أو طلّقي ثم اعتدّي، فلما أمرها بالاعتداد و لم يكن العدة واجباً عليها قبل الطلاق فلا بدّ من تقدير الطلاق قبل الأمر ضرورة صحة الأمر، والضرورة ترتفع بإثبات أصل الطلاق من غير حاجة إلى إثبات أمر زائد، كالبينونة والزيادة على واحدة، وخلاصة الكلام أن قوله: "اعتدّي" معناه الحقيقي الحساب، وهو لايؤثّر في انقطاع النكاح، فلا يمكن العمل بنفسه ما لم يحمل على أحد المعاني المحتملة، وهو اعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فإذا النكاح، فلا يمكن العدة أمر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فإذا الأمر، وهذا الأمر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحته، والضرورة تقدّر بقدر ما يكفي به، وهو الطلاق بغير وصف البينونة وغيرها، فيثبت الواحدة الرجعية، وإن كانت غير مدخول بها فهي ليست بمحل العدة؛ لأن العدة لايثبت في حقها فلايصح في حقها أن يقال: كأنه أمر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فلا بد من أن يجعل قوله: "اعتدّي" مستعاراً من الطلاق كأنه قال: طلّقي نفسك مجازاً، لإطلاق المسبّب على السبب، من قوله: "اعتدّي" مستعاراً من الطلاق كأنه قال: طلّقي نفسك مجازاً، لإطلاق المسبّب على السبب، ويثبت من قوله: "اعتدّي" مستعاراً من الطلاق كأنه قال: طلّقي نفسك مجازاً، لإطلاق المسبّب على السبب، ويثبت من قوله: "طلّقي نفسك واحدة" رجعي.

سببه: أي سبب اعتداد الحيض للفراغ عن العدة. لسببه: وهو الطلاق، أي فاستعير الاعتداد للطلاق بأن أطلق الاعتداد وأريد به الطلاق. فإن قيل: استعارة السبب للمسبب جائز، وأما استعارة المسبب للسبب فغير جائز عند الأصوليين كما مر سابقاً، فكيف حوّزتم هنا؟ قلنا: إذا كان المسبب مختصًا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين، وهنا الاعتداد المسبب مختص بسببه الطلاق. فإن قيل: لانسلم الاختصاص؛ لأن الأمة إذا تعتق تعتد، وكذا إذا ما ت زوج المرأة تعتد، فقد وحدت العدة بغير الطلاق؟ قلنا: لا؛ لأن الأمة إنما تعتد تشبيها بالطلاق، فقد وحد الطلاق تقديراً، والتي مات زوجها فعدتما في الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لأجل الحداد، ولذا شرعت بالأشهر دون الحيض، فلايكون في الواقع من العدة.

ف: واعلم أن المرأة إذا كانت مدخولا بما فيصح في حقها أيضاً أن يراد بقوله: "اعتدّي" طلّقي استعارة المسبّب للسبب، كما جاز في غير المدخول بما، فالوجه الأول مخصوص بالمدخول بما، والثاني يشملهما.

استبرئي رحمك: هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة التي يقع بها الطلاق الرجعيّ، فقوله: "استبرئ رحمك" يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد، أو لنكاح زوج آخر، فإذا نوى هذا يقع به الطلاق الرجعيّ، =

وقد جاءت به السنة أن النبي ﷺ قال لسودة ﷺ اعتدّي، ثم راجعها، وكذلك "أنت واحدة" يحتمل نعتاً للطلقة ويحتمل صفة للمرأة، فإذا زال الإبحام بالنية كان المراقة المراقة الإبحام بالنية كان المراقة المر دلالة على الصريح، لا عاملاً بموجبه. أي دليلاً [الأصل في الكلام]

ثم الأصل في الكلام هو الصريح، فأما الكناية ففيها ضرب قصور من حيث إنه يقصر عن البيان بدون النية، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات حتى أن المقرَّ على نفسه ببعض الأسباب الموجبةِ للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لايستوجب العقوبة.

<sup>=</sup> فإن كانت مدخولا بما فكأنه قال: استبرئي رحمك لأجل نكاح زوج آخر؛ لأني طُلْقتُك، فيراد الطلاق لضرورة صحة الأمر، وإن كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعاراً عن الطلاق، كما مرّ تقريره في قوله "اعتدّي"، فتذكره. وقد جاءت إلخ: وهي أن النبي ﷺ قال لسودة بنت زمعة ﷺ: "اعتدّي" ثم راجعها. فثبت من هذا أن قوله: "اعتدّي" يقع به الطلاق الرجعيّ حيث راجعها النبي ﷺ بعد قوله هذا. أنت واحدة: يقع به الطلاق الرجعيّ، وهذه كلمة ثالثة، وذلك لأن قوله هذا لا يؤثّر بنفسه في قطع النكاح، حتى يراد به أحد المعاني المحتملة التي بيّنه المصنّف بقوله: يحتمل إلخ. نعتاً للطلقة: فيكون المراد بقوله هذا: "أنت طالق" طلقة واحدة. صفة للمرأة: بأن يكون معناه: أنت واحدة في الجمال، أو المال، أو غير ذلك من الأوصاف الحميدة.

فإذا: أريد به المعنى الأول. الصّريح: أي صريح الطلاق بناءً على أن ذكر الصفة وهي قوله: "واحدةً" بالنصب دليل على وجود الموصوف وهو طلقة بمعنى الطلاق؛ لأن تقدير قوله: أنت طالق طلقة واحدة فيقع الطلاق الرجعيّ كما في الصريح، ولايكون هذا الكلام في قطع النكاح عاملا بموجبه.

بموجبَه: أي بمقتضاه؛ إذ موجبه التوحّد، ولا أثر له في قطع النكاح، فيحمل على أحد المعاني كما مرّ تقريره آنفاً. هو الصويح: لأن وضع الكلام إنما هو للإفهام، والصريح في هذا الأمر أتمّ حيث يثبت المقصود به بغير النية أيضاً. إنه: أي الكناية بتأويل المذكور. بدون النية: فلا يظهر المراد بغير النية أو ما يقوم مقامها من دلالة. بالشبهات: وهي الحدود والكفارات، فإنما لاتثبت بالكنايات. حتى أن المقرّ إلخ: فلو قال: إني حامعتُ فلانةً جماعاً حراماً، أو واقعتُها، أو وطئتها، لا يجب عليه الحد ما لم يقل: نكتُها، أو زنيتُ بما، وكذا لوقال لأحد: "فحرتَ فلانة أو حامعتَها" لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل: "زنيتَ بما أو نكتَها"، فإنها صريح في القذف.

### [عبارة النص]

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم، وهي أربعة: الاستدلالُ بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه، أما الأول فما سيق الكلام له وأريد به قصداً.

ثم شرع المصنّف في التقسيم الرابع فقال: والقسم الوابع إلج: أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الأحكام، بأن هذا النظم كيف يدلّ على المراد من طريق العبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء، وهي وإن كانت من صفات المجتهد ولكن لما لم تفد هذه الأقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدّت من أقسام الكتاب مسامحة. أربعة: أي الأقسام الحاصلة من التقسيم الرابع أربعة؛ لأن المستدلّ إن استدل بالنظم، فإن كان مسوقاً فهو من الاستدلالات الفاسدة كما سيحئ بيانحا إن شاء الله تعالى. وإذا عرفت هذا فاعلم أن في عبارة المصنّف تسامحاً، وهو أن الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم هو ذات عبارة النص وغيره، لا الاستدلال هو الانتقال من الأقسام تسامحاً، والاستدلال هو الانتقال من الأثر المؤثّر أو بالعكس، والمراد هنا هو الأخير، والمراد من النص هنا اللفظ الدال على المعنى، لا النص المقابل للظاهر، بل هو أعمّ من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسّراً أو محكماً أو غير ذلك.

أما الأوّل: أي الحكم الثابت بالأول وهو عبارة النص. وأريد: ذلك الحكم. قصداً: حرج به الإشارة، وإنما أردنا بالأول الحكم ليصحّ حمل ما عليه، فهو بيّن الحكم الثابت بعبارة النص، لا عبارة النص ولا الاستدلال به، وعبارة النص نظم ثبت به حكم سيق له، والاستدلال بعبارة النص هو عمل المجتهد أي استنباطه من العبارة.

ف: اعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب: أحدها أن يدل على المعنى بأن يكون ذلك المعنى مقصوداً أصليا منه، كالعدد في قوله تعالى: ﴿ وَانْكُو مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ ﴾ (انساء:٣)، وثانيها أن يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصود أصلياً منه، كإباحة النكاح من هذه الآية، وثالثها أن يدل على المعنى بأن يكون ذلك المعنى من لوازم مدلول اللفظ، كانتفاء بيع الكلب من قوله على: "إن من السحت ثمن الكلب". [تبيين الحقائق] فالمعنى الأول مسوق له قطعاً. والثالث ليس بمسوق له قطعاً. والثاني مسوق له من وجه وهو أن المتكلم قصد التلفظ به لإفادة معناه دون وجه، وهو إنما ساق الكلام لما هو المقصود الاصلى لا له.

وإذا عرفتَ هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً لمعنى أن يدلّ على مفهومه مطلقاً، سواء كان مقصوداً أصلياً، = لا، فدخل فيه القسم الأول والثاني، وفيما سبق في بيان النص: والظاهر أن يدلّ على مفهومه مقيّداً بكونه مقصوداً أصلياً، =

# [إشارة النص ودلالة النص]

والإشارة ما ثبت بالنظم مثل الأول إلا أنه ما سيق الكلام له، كما في قوله تعالى: أي الحكم الثابت بالإشارة وللفقراء المهاجرين الذين الآية، سيق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم، وفيه إشارة إلى زوال أملاكهم إلى الكفار، وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول اي هذا الكلام أملاكهم إلى الكفار، وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول اي هذا الكلام أملاكهم إلى النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطًا بالرأي. أحق عند التعارض، وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطًا بالرأي.

= فدخل فيه القسم الأول فقط، فإن تمسّك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى: ﴿فَانْكُوْوا مَا طَابَ لَكُم ﴾، (النساء:٣)، كان استدلالا بعبارة النص لا بإشارته، كذا قيل. والإشارة: أي الحكم الثابت بإشارة النص. مثل الأول: أي مثل الحكم الثابت بالأول في أن كُلا منها ثابت بالنظم. له: أي لذلك الحكم، وكلمة "ما" نافية، ومثاله في المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد بقصده ومع ذلك يقع نظره إلى من هو قريبه يميناً ويساراً من غير التفات المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد بقصده ومع ذلك يقع نظره إلى من هو قريبه يميناً ويساراً من غير التفات إليه، فالأوّل بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني بإشارته. سيق الكلام إلى: لأن قوله تعالى: "للفقراء" بدل من قوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَنَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ (الأنفال: ٤١) بتكرير العامل، أو عطف على الأول بغير واو، كما يقال: "المال لزيد لبكر"، وعلى التقديرين: السوق لبيان مصارف الخمس. وحاصل هذه الآية أن الخمس للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم.

إشارة إلى إلخ: لأنه تعالى مع كونهم ذا أموال وأملاك سمّاهم فقراءً، كما قال: ﴿لِلْفُقْرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ (الحشر: ٨)، وحقيقة الفقر زوال الملك، لا بُعد اليد من المال، ولذا يكون ابن السبيل مع بُعد يده عن المال غنيًّا، ويجب عليه الزكاة، فثبت بذلك أن المهاجرين زال ملكهم عن أموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على أموالهم، وفيه خلاف للشافعي على فهو يرتكب المجاز في هذا الكلام.

سواء إلى: يعنى: العبارة والإشارة مستويان في إثبات الحكم؛ إذ الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم، أو في كونحما قطعي الدلالة على المراد، لكن العبارة ترجّح على الإشارة عند التعارض؛ لأنها مقصودة بالسوق بخلاف الثاني. فما ثبت: أي الحكم الذي ثبت. بمعنى النص إلى: وليس المراد من قوله "بمعنى النص": معناه الذي يوجبه ظاهر النظم، أي معناه اللغوي الموضوع له. فإن ذلك من قبيل العبارة بل معناه الالتزامي، كالإيلام من التأفيف، فبقوله: "بمعنى النص" حرج العبارة والإشارة، فإنحما ثابتان بالنظم دون معناه، وكذا حرج به المحذوف التأفيف، فبقوله: "بغة" تميز عن معنى النص، فيكون المعنى ما ثبت بمعنى النص الذي يكون لغوياً للنص، أي لا يكون فهمه والعمل له به موقوفاً على القياس، فيخرج به المقتضى؛ لأنه ثابت =

كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمّل والاجتهاد، والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة، حتى صحّ إثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص،

= شرعاً أو عقلاً، وكذا حرج به القياس، فعلى هذا قوله: "لا استنباطاً بالرأي" تأكيد لقوله "لغةً"، وردّ على من زعم أن دلالة النص قياس حليّ، وذلك لأن القياس كثيراً ما يكون ظنيًا لا يثبت به الحدود بخلاف دلالة النص، وأن القياس لا يقف عليه إلا المجتهد، فيحتاج فيها إلى النظر والاستنباط، بخلاف الدلالة فإنه يعرفها كل من كان من أهل اللسان بغير احتياج إلى ترتيب المقدّمات والنظر، وأن الدلالة لاينكرها من ينكر القياس. وإليه يشير المصنّف بقوله: كالنهي عن التأفيف إلخ: ففي قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلُ لَهُمَا أُفّ (الاسراء: ٢٣) معناه الموضوع له النهي عن التكلم بكلمة "أف فقط"، وهذا ثابت بعبارة النص، فبهذا النهي عن التأفيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يؤذيهما بغير الاجتهاد والتأمل، وذلك لأن كل من يعرف لغات العرب وإن لم يكن مجتهداً يعرف بمحرد استماع هذا القول أن الضرب منهي عنه وحرام، وهذا المعنى ثابت بدلالة النص؛ لأن هذا المعنى التزاميّ لمعناه الأصلي، وفي العبارة مسامحة، والأولى أن يقول: كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف. النص، بخلاف القياس فإنه يضاف إلى الرأي.

بدلالة النصوص: دون القياس، فهذا فرق حليّ بينهما، وذلك لأن الدلالة قطعية، والقياس\* إذا يكون بعلة مستنبطة يكون ظنياً، والحدود لاتثبت إلا بطريق قطعيّ، فيصح إثباتها بالأول دون الثاني. مثال إثبات الحدود بدلالة النص: إثبات حدّ الزنا بالرجم على غير "ماعز" الذي ثبت عليه بعبارة النص، وقصته علي ما روى الترمذي أنه جاء ماعز الأسلمي إلى رسول الله في فقال: إنه قد زنا، فأعرض عنه، ثم جاء من شقه الأحر فقال: إنه قد زنا، فأعرض عنه، ثم جاء من شقه الأيسر فقال: يا رسول الله إنه قد زنا، فأمر به في الرابعة، فأخرج إلى الحرة في فرجم بالحجارة. [الترمذي، رقم:٢٨٤] فأمرُه عليه السلام بالرجم على ماعز ليس لأجل أنه ماعز وصحابيّ، بل لأنه زني في حالة الإحصان، فيعلم بدلالة النص أن كل من كان كذلك يرجم، وإن كان هذا الحكم يثبت بطريق العبارة بنصوص أخرى. ومثال إثبات الكفّارات بالدلالة إثبات الكفارة على غير الرجل الذي وقع على امرأته عمداً في نحار رمضان على عهد رسول الله في كما روى البخاري عن أبي هريرة فيه، =

<sup>\*</sup> والقياس: وأما إذا كان بعلة منصوصة فيساوي الدلالة في القطعية وإثبات الحدود.

<sup>\*\*</sup> الحوة: هي بقعة ذات حجارة سود خارج المدينة.

### [مقتضى النص]

إلا عند التعارض دون الإشارة. وأما المقتضى فزيادةٌ على النص ثبت شرطاً لصحة....

دون الإشارة: وذلك لأن الثابت بالإشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة، والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم لمدلول النص، ومثال التعارض بينهما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنا عَطَا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنةٍ ﴾ (النساء: ٩٢)، فهذه الآية تدل بطريق الدلالة على أنه تجب الكفارة على من قتل مؤمنا متعمداً، فإنه أعلى حالا من الخاطئ، كما تمسلك بها الشافعي على، ولكن الآية الثانية تدل بالإشارة على أن العامد ليس عليه الكفارة، فترجّع هذه على الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلُ مُؤْمِنا مُتَعَمِّداً فَحَرَاؤُهُ حَهَنَمُ حَالِداً فِيها ﴾ (النساء: ٩٣)، فإنها تدل بالإشارة على أنه ليس عليه الكفارة؛ لأن الجزاء اسم للكافي، وأيضاً هو كل المذكور، فعلم أنه لا جزاء له سوى جهنم كما هو مذهبنا. فإن قلت: فعلى هذا ينبغي أن لايجب عليه الدية والقصاص؟ قلت: ذلك جزاء المحلّ، وأما جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارة، وفي العمد جهنم، ولو سلم فالقصاص، والدية يثبت بنص آخر فتأمّل.

المقتضى: على صيغة اسم المفعول. فزيادة: في الكلام لصيانته عن اللغو وغيره، والزيادة مصدر بمعنى المزيد، فالحامل على تلك الزيادة الذي هو الصيانة يسمّى بالمقتضى على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصحّ إلا بالزيادة هو الاقتضاء. وقيل: الكلام الذي لا يصحّ إلا بالزيادة هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، وطلبه الزيادة هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، وطلبه الزيادة هو الاقتضاء، وما ثبت به هو حكم المقتضى، كذا ذكره بعض المحققين. ثبت: ذلك المقتضى أو الزيادة على الزيادة لأجل أن يكون شرطاً.

<sup>\*</sup> الصيانة: أي صيانة الكلام عن اللغو ونحوه.

المنصوص عليه لما لم يستغن عنه، فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص، فقد اقتضاه المنصوص عليه للنصوص عليه مستانف المنصوص عليه المنصوص عليه مستانف النصر، فصار المقتضى بحكمه حكمًا للنص، والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص المناوضة به.

لما: متعلق بقوله: شرطاً. عنه: أي عن المقتضى وهو المزيد. فقد اقتضاه: أي المقتضى الذي هو الزيادة بمعنى المزيد. النص: في معنى التعليل له، أي إنما وجب تقديم المقتضى لأجل تصحيح المنصوص عليه؛ لأن النص اقتضاه أي طلبه لصحته، فكان من شروطه، وتقديم الشرط على المشروط ضروري، وقيل: قوله "لما لم يستغن" مستأنف، وقوله: "وجب تقديمه" جوابه، وقوله "قد اقتضاه النص" وجه لتسميته بهذا الاسم. والحاصل أن المقتضى زيادة على المنصوص تثبت تلك الزيادة لأجل تصحيح المنصوص؛ إذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلغو المنصوص فهي شرط لصحته؛ لأنه لايستغني عنه، فهو شرط، والشرط واجب التقديم على المشروط، فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه، ولما كان النص اقتضاها أي طلبها فسميت هذه الزيادة بـ "مقتضى".

حكماً للنص: ومضافاً إليه؛ لأن حكم المقتضى تابع له، وهو تابع للمقتضي بالكسر، فيكون المقتضى مضافاً إليه بنفسه، وحكمه بواسطته. فإن قلت: قد سبق أن المقتضى شرط، والشرط أصل متقدّم، والحكم فرع متأخّر، فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطاً حكما للنص المقتضي بالكسر؟ قلتُ: هنا اعتباران، فالمقتضى إنما هو شرط وموقوف عليه باعتبار صحة الكلام، وفرع وحكم باعتبار أنه يثبت بتبعية المقتضي أي النص.

والثابت به إلخ: أي الحكم الثابت بالمقتضى يساوي الثابت بدلالة النص في إيجاب الحكم القطعي.

عند المعارضة: فإن عند المعارضة يترجّع الدلالة على الاقتضاء، مثاله: قوله على لأم قيس، سألت رسول الله الله على عن دم الحيض يصيب الثوب، فقال: "اغسليه بالماء والسدر، وحكّيه ولو بضلع". [ابن ماحه، رقم: ٦٢٨] فقوله على: "اغسليه" يدلّ بالاقتضاء على أن لايجوز غسل النجاسة بغير الماء من المائعات؛ لأن الأمر بالغسل بالماء يقتضي صحة أن لايجوز بغير الماء، ولكن هذا القول بعينه يدلّ بدلالة النص على حواز غسل النجاسة بالمائعات كالخلّ؛ لأن معنى النص الذي يعرفه كل أحد هو إزالة النجاسة الحقيقة، لا استعمال الماء بعينه، وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات. ألا ترى أن من ألقى الثوب النجس على الماء يسقط عنه الغسل، فترجّحت الدلالة على الاقتضاء.

ف: واعلم أن جمهور المتقدمين من أصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدّر لتصحيح الكلام ثلاثة أقسام: أحدها ما يقدّر لصدق المتكلم، مثل حديث: "رفع عن أمتي الخطأ". [فتح الباري] وثانيها ما يقدّر لصحة الكلام عقلاً كـ ﴿اسئلِ القرْيةَ ﴾، وثالثها ما يقدّر لصحته شرعا كـ "أعتق عبدك عنّي بألف"، وسمّوا الكل مقتضى، وعرّفوه بأنه جعل غير المنطوق كالمنطوق لتصحيحه، وهذا شامل للأقسام الثلاثة، وإليه مال القاضي أبو زيد، =

# [الفرق بين المقتضى والمحذوف]

وقد يُشكَل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف، وهو ثابت لغةً، وآية ذلك أن ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء، وإذا كان محذوفاً فقدر مذكوراً أي يقدر مذكوراً القطع عن المذكور، كما في قوله تعالى: ﴿واسئل القرية ﴿، فإن السوال يتحوّل القرية إلى المحذوف، وهو الأهل عند التصريح به.

= ثم اختلفوا في قبوله العموم، فذهب أصحابنا إلى عدم عمومه، والشافعية إلى عمومه، والمتأخرون من أصحابنا كشمس الأئمة وفخر الإسلام وصاحب الميزان لما رأوا أن العموم في بعض أقسامه ثابت (وهو المقدّر لتصحيح الكلام كما في قوله لامرأته: طلّقي نفسك، حيث جوّزوا نية الثلاث) جعلوا المقتضى ما يقدّر لصحة الكلام شرعاً فقط، وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً، أو سمّوه محذوفاً ومضمراً، وجوّزوا فيها العموم خاصة، وتابعهم المصنّف في بيان الفرق وإيراد العلامة.

لغة: فالمحذوف ثابت لغة، والمقتضى شرعاً، ولذا قيل في تعريف المحذوف: إنه ما أسقط من الكلام المحتصار الدلالة الباقي عليه، فكان ثابتا لغة. وآية ذلك: أي علامة الفصل. أن ما اقتضى غيره: أي الذي يقتضي غيره وهو المقتضى بالكسر. ثبت عند إلج: أي يقرّر ويثبت عند وجود المقتضى، يعني الفرق بين المحذوف والمقتضى من وجوه: أحدها ما مرّ، والثاني أن المقتضي بالكسر يقرّ عند التصريح بالمقتضى بالفتح بخلاف المحذوف، فإن عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضيف إلى المذكور، ويتعلّق بالمحذوف، وهذا معنى قوله: وإذا كان: ما يحتاج إليه المنطوق. انقطع إلخ: أي ينقطع ما يضاف إلى المذكور ويتعلّق بالمحذوف.

المحذوف وهو إلخ: أقول: تنقض القاعدتان، أمّا الأخيرة فبقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ البقرة: ٢٠)، فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً، فإن المحذوف هنا: فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية، ومع هذا لايتغير الكلام عند التصريح به ولا يتغير الإعراب، وأما الأولى فبقوله: "اعتق عبدك عنى بألف"، فإنه إن قدّر البيع ويقال: بع عبدك عنى وكن وكيلي بالإعتاق، فإنه يتغير الكلام مع أنه مقتضى؛ لأنه كان مأموراً بإعتاق عبد الآمر المتكلم، وقد تكلّف في الجواب عنهما بعض المحققين، ولذا قبل: إن الفرق بينهما بالوجه الأول، وهو أن المقتضى شرعى، والمحذوف لغوي.

### [الثابت بالمقتضى لايحتمل التخصيص]

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص، حتى لو حلف: "لا يشرب" ونوى شراباً دون شراب، لا تعمل نيته؛ لأن المقتضى لا عموم له خلافاً للشافعي والتخصيص فيما يحتمل العموم، وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص؛ لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة.

والثالث ما بينه المصنف بقوله: ثم الثابت بمقتضى إلخ: يعني أن الثابت باقتضاء النص وهو المقتضى لايحتمل التخصيص؛ لأن التخصيص إنما يوجد فيما يحتمل العموم، فلا عموم للمقتضى عندنا؛ لأن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ، حتى لو حلف: لايشرب، ونوى شراباً دون شراب يحنث بالشرب أي شراب كان، فلا أثر لنيته، وذلك لأن الشراب إنما يقدر باقتضاء الكلام؛ لأن الشرب لايتحقّق بدون المشروب، فيقدر المشروب اقتضاء، فيحنث بكل شراب أي مشروب كان، لا لأنه عام بل لأجل وجود ماهية الشرب، وفيه خلاف للشافعي عليه؛ لأن عنده يجري فيه العموم والخصوص؛ لأنه عام كالمحذوف، وهو يقبل العموم والخصوص. وحاصل هذا الوجه أن المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف، وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعي، يتفرّع عليه كثير من المسائل.

أقول: إيراد هذا المثال على مذهب من يقول: إن المقتضى شرعيّ غير سديد؛ لأن المقتضى في هذا المثال عقليّ، فتأمل، ولما ساق الكلام في الفرق بين المحذوف والمقتضى بأن الأول يحتمل العموم بخلاف الثاني أتى بعده بذكر الدلالة بأنها أيضاً لاتحتمل العموم تتميماً للفائدة.

لايحتمل التخصيص: كما لايحتمله المقتضي؛ إذ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، وهذا معنى لازم للموضوع له، لا للفظ. لأن معنى النص إلخ: وحاصله أن معنى النص (المستفاد من النص بطريق الدلالة) كالإيذاء في قوله تعالى: ﴿فَلا تُقُلُ لَهُمَا أُفَ ﴾ (الاسراء: ٢٣)، إذا ثبت كونه علة لحرمة التأفيف المنهي عنه، والمعنى شيء واحد لايتعدد بتعدد المحال. فلو قلنا بالتخصيص بأن يكون المعنى المؤثّر الثابت لغةً وهو الإيذاء مثلا، موجوداً في صورة ولا يترتّب الحكم وهو الحرمة حينئذ يلزم أن لا يكون الإيذاء علةً، وقد كان علة وهو محال، وهذا معنى قوله: إذا ثبت كونه علة لايحتمل أن يكون غير علة، بل أينما وجد العلة وهي الإيذاء وجدت الحرمة، وهذا لايسمّى تعميماً عند القوم.

وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكون عامّاً يخصّ؛ لأنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة.

وأما الثابت بإشارة إلخ: المحتلف في هذا، فقال القاضي أبو زيد ومن سلك مسلكه: هو أيضاً لا يحتمل التخصيص؛ لأن العموم إنما يوجد فيما يكون سياق الكلام لأجله، فأما ما يقع الإشارة إليه فهو زيادة على المطلوب بالنص، فإذا لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص؛ لأنه فرعه. وقال شمس الأئمة وأتباعه ومنهم المصنف: إنه يحتمل ذلك؛ لأن الثابت بالإشارة مثل الثابت بالعبارة، من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، فكما أن الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن أن يخص، كذا هذا.

ومثال إشارة المحصوص البعض قوله تعالى: ﴿ وَلا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمُّواتٌ بَلُ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لاَتَشْعُرُونَ ﴾ (البقرة:١٥٤)، فإن هذا الكلام سيق لعلو درجات الشهداء، ويفهم منه بطريق الإشارة أنه لايصلّى عليهم؛ لألهم أحياء، كما ذهب إليه الشافعي هي، لكن خصّ منه حمزة بما روى أحمد عن عبد الله ابن مسعود ﴿ أن البي يَحْ صلّى على حمزة سبعين صلاةً، وأما مثاله على مذهبنا فهو قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ ﴾ (البقرة:٢٢٣)، فإن هذا الكلام يدلّ بطريق الإشارة على أن للأب حق التملّك في مال ولده، فخصّ منه وطء الأب جارية ولده، فإنه لا يحلّ حتى تجب عليه قيمتها على ما عرف. ثم لما كانت تمسّكات علمائنا منحصرة في الأربع: العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، وكان بعض العلماء كالشافعي هي وأتباعه يتمسّك بوجوه أخر أيضاً سوى هذه، أراد المصنّف أن يبيّن فسادها، ولذا أورد فصلاً.

فصل: واعلم أن عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي في قسمّوا الدلالة إلى منطوق ومفهوم، وقالوا: المنطوق ما دلَّ عليه اللفظ، ما دلَّ عليه اللفظ، وهذا يشمل ما سمّيناه عبارةً أو إشإرةً أواقتضاءً، والمفهوم ما دلَّ عليه اللفظ، لا في محلّ النطق. ثم المفهوم عندهم نوعان: مفهوم موافقة، وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، وهذا ما سمّيناه دلالة النص، ومفهوم مخالفة، وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق. ثم المفهوم المخالف على أنواع؛ لأنه إن فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب، وإن فهم من الشرط أو الوصف فهو مفهوم الشرط أو الوصف، وتلك الأقسام من المفهوم فاسدة عندنا، لا يصحّ الاحتجاج بها كما قال المصنّف.

# [العمل بالنصوص بوجوه أخر]

فصل: ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخر، هي فاسدة عندنا، منها ما قال بعضهم: إن التنصيص على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه، وهذا فاسد؛ لأن النص لم يتناوله، فكيف يوجب الحكم فيه نفياً أو إثباتاً، ومنها ما قال الشافعي على: إن الحكم متى علق بشرط، أو أضيف إلى مسمّى بوصف خاص أوجب نفي الحكم عند عدم الشرط أو الوصف، ولهذا لم يُجَوِّزُ بوصف خاص أوجب نفي الحكم عند عدم الشرط أو الوصف، ولهذا لم يُجَوِّزُ نكاحَ الأمة عند فوات الشرط،

بوجوه أخر: غير ما ذكرنا من العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء. بعضهم: وهو أبو بكر الدقاق وأبو حامد وبعض الحنابلة والأشعرية. التنصيص على الشيء: باسمه العلم، أي بالاسم الذي ليس بصفة، سواء كان اسم حنس كالماء في حديث الغسل، أو علما كزيد. يوجب التخصيص إلخ: والحاصل أن الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند هؤلاء القوم، كقوله على: "إنما الماء من الماء". [مسلم، رقم: ٧٧٥] والمراد بالماء الأول الغسل، وبالثاني المنيّ، فلما نصَّ على بالماء هو علم فَهِمَ الأنصارُ عدمَ وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء، فلو لم يدلّ على النفى عما عداه لما فهموا ذلك.

نفياً أو إثباتا: يعني لما لم يتناول النصُّ المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفياً أو إثباتاً. فإنك إذا قلت: جاء زيد، فهذا الكلام لايتناول غيره كعمرو، فلا يدلِّ على أن عمرًا لم يجئ أو جاء، وإلا يلزم الكفر في قولك: "محمد رسول الله ﷺ، فإنه على هذا يدلِّ على أن غيره ليس برسول، وهو كفر، ففائدة التخصيص أن يتأمّل المجتهد فيه، فيثبت الحكم في غيره بالقياس وينال درجة الاجتهاد. وأما استدلال الأنصار فهو بحرف الاستغراق الذي هو اللام؛ لأن الأصل فيه الاستغراق عند عدم العهد، فيكون المعنى جميع أفراد الغسل من المنّي، يعني جميع أفراد الغسل من المنّي، يعني جميع أفراد الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء، فقول "الماء" قد يثبت عيانًا بأن ينسزل في النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره، وقد يثبت دلالةً بأن يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه، كما يقام السفر مقام المشقة.

متى علّق بشرط: كما يكون في مفهوم الشرط. بوصف خاص: كما يكون في مفهوم الوصف بأن يكون الاسم عامًا ولكنه قيد بوصف مختصّ بالبعض كقوله ﷺ: "في الغنم السائمة زكاة" [جامع العلوم والحكم]، فإن السم الغنم عامّ في جنسه، ووصف السوم مختصّ ببعضه لا بكلّه. أوجب: التعليق في الأول، والإضافة في الثاني.

أو الوصف المذكورين في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُوْمِنَاتِ ﴾، وحاصله الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾، وحاصله أنه ألحق الوصف بالشرط، واعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السنسي، ولذلك أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك، .....

أو الوصف: وهو الإيمان في الفتيات أي الإماء. ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طُولًا إِلَىٰ اِنَ مِن لَم يستطع منكم زيادة وقدرة في المال أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة مهرهن ونفقتهن فله أن ينكح أمة مؤمنة من مملوكات أيمانكم، أي إخوانكم بحذف المضاف، وإلا لايجوز نكاح السيّد بأمة نفسه، فالله تعالى علّق حكم نكاح الإماء بشرط عدم طول الحرة، ثم قيّد الأمة بوصف الإيمان، فعلى مفهوم الشرط والوصف لايجوز النكاح بالأمة عند القدرة بنكاح الحرة، وأيضا لايجوز نكاح الكتابية للمؤمن، كما هو مذهب الشافعي على وعندنا جاز الأمران. وحاصله: أي حاصل ما قاله الشافعي من أن التقيّد بالشرط أو الوصف بدلً على نفى الحكم عما عداه.

ألحق الوصف إلخ: في كونه موجبًا للعدم عند العدم؛ لأن أثر الوصف في المنع كأثر الشرط، بدليل أن الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط. ألا ترى أن من قال لامرأته: أنت طالق راكبةً، فإن الطلاق في هذا القول متعلّق بركوبها، كما أن الطلاق في قوله: أنت طالق إن كنت راكبةً، متعلق بركوبها، فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين بغير الركوب ألحق الوصف بالشرط. واعتبر التعليق إلخ: واعلم أن أثر التعليق في المنع اتفاقيّ، لكن عند الشافعي هو يمنع الحكم عن الثبوت إلى زمان وجود الشرط، ولا يمنع السبب عن الانعقاد، فلايكون السبب موجوداً موجباً للحكم منافا إلى عدم الشرط، وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد، فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، فكان عدم الشرط، وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد، فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، فكان عدم الخكم بناءً على العدم الأصليّ، ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" السبب هو "أنت طالق"، والحكم هو وقوع الطلاق، فعند الشافعي التعليق بالشرط (أعني الدخول في الدار) إنما عمل في منع الحكم فقط دون السبب؛ إذ السبب قد وجد حساً لا مردً له.

ولذلك: أي لأجل أن التعليق إنما يؤثّر في منع الحكم دون السبب. تعليق الطلاق إلخ: فمن قال للأجنبية: "إن نكحتك فأنت طالق"، أو قال لعبد غيره: "إن ملكتك فأنت حر"، فهذا الكلام عنده باطل، حتى لايقع الطلاق بعد النكاح ولا الإعتاق بعد الملك؛ لأن السبب وهو قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" موجود عند التعليق، فلا بدّ لانعاقده من وجود الملك في المحلّ، فإذا خلا المحلّ عن الملك لغا، وصار كما إذا قال للأجنبية: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، وهذا باطل بالاتفاق.

# [الفرق بين الواجب المالي والبدين]

وجور التكفير بالمال قبل الحنث؛ لأن الوجوب حاصل بالسبب على أصله، أي وجوب الكفارة ووجوب الكفارة ووجوب الأداء متراخ عنه بالشرط، والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه. أما البدني فلايحتمل الفصل، فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب، وإنا نقول: كالصوم كالصوم الوصف إذا كان مؤثّرا أن يكون علةً للحكم، ......

وجوّز التكفير إلخ: هذا تفريع آخر على ما ذهب إليه الشافعي هِـه، فإذا حلف: والله لا أفعل كذا، و لم يحنث بعدُ ولكنه كفّر قبل الحنث، بأن أعتق رقبة أو أطعم عشرة مساكين أو كساهم جاز عنده.

حاصل بالسبب: وهو اليمين، ولهذ يضاف الكفارة إليها، فيقال: كفارة اليمين، إلا أن الحنث شرط لوجوب أدائها، والتعليق بالشرط مقدّر، فكأنه قال الحالف: إن حنثت فعليّ كفارة يمين، فإذا وجد السبب يصحّ الحكم مرتباً عليه. ووجوب الأداء إلخ: يعني أن نفس وجوب الكفارة إنما هو بالسبب، وهو اليمين، فإذا وجد السبب ترتب الحكم عليه، وأما وجوب أداء الكفارة فهو يتأخّر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث، فلايكون وجوب الأداء قبل الحنث. ثم أشار إلى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم، حيث لايجوز تعجيلها قبل الحنث عنده، بخلاف الأولى. يحتمل الفصل إلخ: فينفصل نفس وجوبه عن وجوب أدائه. ألا ترى أن من اشترى شيئاً إلى شهرين مثلاً، فيثبت الوجوب بنفس العقد، ولا يثبت وجوب الأداء قبل حلول الأجل.

فلا يحتمل الفصل: يعني ليس الفصل بين نفس وجوبه ووجوب أدائه، بل نفس وجوبه ليس إلا وجوب أدائه. ألا ترى أن الصلاة ليست إلا فعلا معلوماً، وكذا الصوم، فوجوب الصلاة والصوم لايكون إلا وجوب الأداء. فلما تأخّر إلخ: ونحن نقول: هذا الفرق ساقط عن أصله؛ لأن ذات الأموال إنما تقصد في حقوق العباد، فيصح هذا الفرق في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الأداء، فيكون كالبدئي في عدم انفكاك نفس وجوبه عن وجوب أدائه.

ثم أحاب المصنّف عن استدلال الشافعي على بقوله: وإنا نقول إلخ: هذا حواب عن أصل الشافعي على الذي كان منوطا بأمرين: الأول أنه ألحق الوصف بالشرط، والثاني اعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب كما مرّ تشريحه آنفاً تحت قوله: "وحاصله"، فقوله: "بأن أقصى درجات الوصف إلخ" منع على الأمر الأول، وحاصله أنا لانسلّم أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق، بل للوصف ثلاث درجات، أدناها أن يكون اتفاقياً كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّرْبِي فِي حُمُورٍ كُمْ (النساء: ٢٣)، وهذا القسم لايوجب العدم =

كما في قوله تعالى: "الزاني" و"السارق"، ولا أثر للعلة في النفي بلا خلاف. ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم، فمنعه من اتصاله بمحله، وبدون الاتصال بالمحلّ لاينعقد سبباً، ولهذا لو حلف: لا يطلّق، فعلّق الطلاق بالشرط لايحنث ما لم يوجد الشرط، وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع؛ .......

= عند عدمه بلا خلاف، فوجوده وعدمه سواء، وأعلاها أن يكون بمعنى العلة بأن يكون مؤثّراً في الحكم، كما في قوله تعالى: الزائية والزاني، والسارق والسارقة، فإن وصف الزنا هو المؤثّر في وجوب الجلد، ووصف السرقة هو المؤثّر في وجوب القطع، وذلك لأن الحكم متى رتّب على الاسم المشتق كان مأخذه علة للحكم على ما عرف، وإذا كانت أعلى درجات الوصف أن يكون علة لايدلّ عدمها على عدم الحكم؛ لأن عدم العلة لايدلّ على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه بها؛ لجواز ثبوت الحكم حينئذ بعلل شتى، فأدناها أولى أن لايدلّ عدمه على عدم الحكم، وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط، فثبت أن الوصف ليس على الإطلاق ملحقاً بالشرط.

ولو كان شرطاً إلح: هذا منع على الأمر الثاني ووجوب عن مفهوم الشرط أيضاً. وحاصله وإن سلّمنا أن الوصف قد يكون ملحقاً بالشرط ولكن لانسلّم أن عدمه يدلّ على عدم الحكم؛ لأن عدم الشرط لايدلّ عندنا على عدم الحكم، فكذا عدم الوصف الملحق به، وذلك لأن الشرط وهو قوله: "إن دخلت الدار" إنما دخل على السبب، وهو قوله: أنت طالق؛ لأنه هو المذكور دون غيره من الحكم، وهو وقوع الطلاق، فعدم الشرط إنما يدلّ على عدم المشروط، وهو السبب دون الحكم. ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" علّق قوله "فأنت طالق" وهو السبب بالشرط، وهو قوله: "إن دخلت الدار"، فلو لم يقل: إن دخلت الدار، لوقع الطلاق بالفعل، فقوله: "إن دخلت الدار" منع السبب من اتصاله بمحله، وهو المرأة، فقوله: "أنت طالق" لم يتصل ولم يقع على محلّه لأجل قوله: إن دخلت الدار. لاينعقد سبباً: فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط، فكان عدم الحكم لعدم السبب، لا لعدم الشرط.

ولهذا لوحلف إلخ: تائيد وإلزام على الخصم بما هو مجمع عليه، أي ولأجل أن المعلّق لاينعقد سبباً، حتى لو حلف أحد: والله لا يطلّق امرأته، فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق، لايحنث بهذا القول ما لم يوجد الشرط وهو دخول الدار، وذلك لأن قوله: "إن دخلت الدار" منع قوله: "أنت طالق" عن اتصاله بمحلّه، فكأنه لم يقل هذا القول ما لم يوجد الدخول، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله: "أنت طالق" فيحنث.

وهذا بخلاف إلخ: حواب عن استدلال الشافعي، تقرير الاستدلال أن الشرط إنما يردّ على الحكم دون السبب؛ إذ لا معنى لجعل قوله: "أنت طالق" معدوماً، مع كونه موجوداً حسّا، فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب، =

لأن الخيار داخل على الحكم دون السبب، ولهذا لو حلف: لا يبيع، فباع بشرط الله عبار النبرط في البيم الخيار يحنث، وإذا ثبت أن التعليق تصرف في السبب بإعدامه إلى زمان وجود الشرط، لا في أحكامه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك، وبطل التكفير بالمال قبل الحنث، وفرقه بين المالي والبدني ساقط؛ لأن حق الله تعالى في المالي فعل الأداء، وإنما يُقصد عين المال في حقوق العباد.

يحنث: لتحقّق البيع؛ لأن شرط الخيار لم يدخل على البيع ولم بمنعه عن الانعقاد. لا في أحكامه: يعني أن التعليق بالشرط بعدم السبب إلى زمان وجود الشرط، ولا يعدم الحكم كما مرّ تشريحه. صحّ تعليق إلخ: فيما إذا قال: إن نكحتك فأنت طالق، أو إن تملكتك فأنت حر؛ لأنه لم يوجد قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" وقت التعليق حتى يختاج إلى المحل؛ فإذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلاً لورد قوله: أنت طالق وأنت حر، فلا بأس لوقوعه في محلّه. وبطل التكفير إلخ: لأن اليمين لاتنعقد إلا للبر، فكيف تكون سبباً للحنث؟ فلايصح التقديم على السبب وهو الحنث. وفرقه بين إلخ: بأن المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه، فلذا صحّ فيه تقديم الكفارة على الحنث، بخلاف البدني فلايحتمل الفصل، فلاينفك نفس الوجوب فيه عن وجوب الأداء، فيكونان معاً بعد الحنث، فلايصح فيه تقديم الكفارة قبل الحنث. فعل الأداء: فيكون كالبدني، لا ينفك فيه فيكونان معاً بعد الحنث، فلايصح فيه أيضاً تقديم الكفارة قبل الحنث كما هو مذهبنا.

آلة: أي آلة الأداء، فيكون المقصود هو الأداء، وهو إنما يجب بعد الحنث فلا يصحّ تقديمه على الحنث. وإنما يقصد إلخ: فينفكّ فيها نفس الوجوب عن وجوب الأداء، فيصحّ هذا الفرق فيها ولايصحّ في حقوق الله تعالى، والكفارة من حقوق الله تعالى، فلايصح هذا الفرق فيها.

<sup>=</sup> كشرط الخيار في البيع يدخل على الحكم دون السبب. وتقرير الجواب: هذا أي دخول الشرط في العتاق والطلاق على السبب دون الحكم، بخلاف حيار الشرط في البيع. دون السبب: وهو البيع؛ لأن البيع يحتمل الحظر؛ لأنه من قبيل الإثبات، وهو غير محتمل للحظر؛ لأنه يؤدّي إلى القمار الذي هو حرام، وفي جعله متعلقاً بالشرط حظر تام، فكان القياس أن لايجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط، لكن الشرع حوّز ذلك ضرورة دفع الغبن، فيتقدّر بقدرها، وهي تندفع بجعله متعلقاً بالحكم دون السبب، بخلاف العتاق والطلاق؛ إذ هما ليس كذلك، فهما يحتملان التعليق بالشرط، فوجب أن يجعل الشرط داخلًا على أصل السبب دون الحكم، فقياسكم قياس مع الفارق. و طفا: أي لأن شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب.

## [هل يحمل المطلق على المقيد أم لا]

ومن هذه الجملة ما قال الشافعي والله: إن المطلق محمول على المقيّد وإن كانا في الموجوه الفاسدة المعارة القتل وسائر الكفارات؛ لأن قيد الإيمان زيادة وصفي يجري بحرى الشرط، فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيره من الكفارات؛ لأنما جنس واحد. وعندنا لايحمل المطلق على المقيّد وإن كانا في حادثة واحدة بعد أن يكونا في حكمين؛ لإمكان العمل بحما. قال أبو حنيفة ومحمد معلله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلاً عا مدا أو نهارا ناسياً: إنه يستأنف.

إن المطلق إلخ: المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، والمقيّد هو المعترض للذات مع صفة منها، فإذا وردا في مسألة شرعية فعند الشافعي هذا المطلق يحمل على المقيّد، أي يراد به المقيد وإن كانا واقعين في حادثتين، مثل كفارة القتل وسائر الكفارات، فإن كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيّد، وهو قوله تعالى: ﴿ تَحريرُ رَقَبَةٍ ﴾ بدون قيد الإيمان، فعند الشافعي هذا الإيمان معتبر هنا أيضاً.

في المنصوص عليه: وهو كفارة القتل، ويوجب نفي الحكم عند عدمه. لأنها جنس واحد: شرعت للستر والزجر. والحاصل أنه بني كلامه على أن المفهوم حجة قائلاً بأن التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط، وأنه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مر سابقاً، فكأنه قبل في كفارة القتل: فتحرير رقبة إن كانت مؤمنة، فإذا لم يكن وصف الإيمان لايجوز بناءً على أن عدم الحكم عند عدم الشرط، وإذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعيّ يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة.

وعندنا لا يحمل إلخ: يعني إذا ورد المطلق والمقيّد في حادثة واحدة أو حادثتين، ويكون أحدهما ورد في حكم وأحدهما في حكم آخر، لا يحمل المطلق على المقيّد أصلا عندنا؛ لإمكان العمل بكل واحد منهما؛ إذ يجوز أن يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة، والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة أخرى، كما في إعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين، فالحكم واحد وهو إعتاق الرقبة، ولكن الحادثة اثنتان: أحدهما كفارة القتل، والأخرى كفارة اليمين. ففي الأولى ورد المقيّد كما قال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقْبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ (النساء: ٩٢)، وفي الأخرى ورد المطلق كما قال تعالى: ﴿وتَحْرِيرُ رَقبةٍ ﴾ بغير قيد الإيمان، فلا يحمل أحدهما على الآخر؛ إذ يجوز أن يكون مقصود الشارع التغليظ في الأولى والتوسعة في الأخرى، وكذا لا يحمل أحدهما على الآخر إذا كانا في حكمين وإن اتحد الحادثة، كما بين المصنّف مثاله في المتن. إنه يستأنف: الصوم، يعني من ظاهر بامرأته بأن قال: ظهرك كظهر=

## [إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب]

ولو قركِما إلخ: يعني لو أراد أن يكفّر بإطعام ستين مسكيناً فجامعها قبل الإطعام أي في وسطه، فإنه لايستأنف الإطعام بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة.

التقديم على المسيس: كما مرّ من أنه لايتصوّر تقديم الصيام على المسيس بدون الإخلاء عن المسيس. منصوص عليه إلخ: لقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا﴾ (القصص: ٣)، فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسًا. دون الإطعام: حيث لم يذكر فيه إلا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾ (الجادلة: ٤)، ولم يذكر فيه "من قبل أن يتماسًا"، والحاصل أن الحادثة ههنا متحد ولكن الحكمين (أحدهما إطعام ستين مسكيناً، وثانيهما صيام شهرين وإعتاق الرقبة) مختلفان، وأحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقديم حيث لم يقل: إطعام ستين مسكيناً من قبل أن يتماسًا، والآخر مقيّد، ذكر فيه هذا القيد، فلايحمل أحدهما على الآخر بل يجري كل واحد منهما على سننه، ولما لم يشترط الإخلاء عن المسيس فيه لم يشترط الإخلاء عنه، فلايلزم الاستيناف إن جامعها في خلال الإطعام؛ لعدم اشتراط الإخلاء عن المسيس الذي كان يثبت ضرورةً في اشتراط التقديم، كما في إعتاق الرقبة والصوم. على سننه: ولايحمل المطلق على المفيّد.

<sup>=</sup> أمي مثلا، ثم أراد أن يكفّر بالصوم أو الإعتاق، فحامعها في حلال الصوم أي قبل إتمام صيام شهرين في الليل، عامداً أو ناسياً، وفي النهار ناسياً فعند محمد وأبي حنيفة على يستأنف الصيام؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مِنْ قَبُلِ أَنْ يَتَمَاسًا ﴾ (الجادلة: ٤)، فثبت بمقتضى النص أن الإخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصريحه أن التقليم عليه شرط؛ لأن الإخلاء من ضرورة التقليم؛ إذ لايتصور التقليم بغيره، فكان الواحب عليه شيئين: أحدهما التقليم، والآخر الإخلاء، فإن عجز عن الأول فعليه الثاني، وإلا لفات الأمران جميعاً، وقال أبو يوسف والشافعي عين الإيستأنف؛ لأن تقليم جميع الصيام على المسيس فرض، كما في قوله: ﴿مِنْ قَبْلِ الله عامدااً أَنْ يَتَمَاسًا ﴾، فإذا جامعها فات تقليم البعض دون البعض، فلو استأنف لفات تقليم الجميع. قوله: "ليلا عامداً" ليس قيدا احترازياء لأن العمد والنسيان في الليل سواء كما في "شرح الطحاوي"، وقوله: "أو نهاراً ناسياً" احتراز عن العمد؛ إذ لو جامعها في النهار عمداً لوجب عليه الاستيناف بالاتفاق.

إنه يجب أداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم العبد، وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالإسلام؛ لأنه لا مزاحمة في الأسباب، فوجب الجمع.

والحاصل أن المطلق والمقيد إذا دخلا على السبب (نحو: "أدّوا عن كل حرّ وعبد" هذا مطلق، و"عن كل حرّ وعبد من المسلمين"، وهذا مقيد، فإن هذين النصين دخلا على السبب وهو الرأس، فإن سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس، فأحدهما يدلّ على أن الرأس المطلق سبب، والثاني على أن رأس المسلم سبب) لايحمل أحدهما على الآخر. فيجعل كل واحد منهما سبباً، وأما لو كان الحكم واحداً مع انحاد الحادثة فالحمل واجب بالاتفاق، كما أمر الله لأعرابي جامع امرأته في لهار رمضان: أن يصوم شهرين متنابعين. رواه أبوداود [رقم: ٣٣٩] وغيره. وفي رواية له عن ابن جريج عن الزهري على لفظ مالك: أن يصوم شهرين بلا قيد التتابع، والحكم والحادثة واحد، فوجب حمل أحدهما على الآخر؛ لأن الحكم وهو الصوم لايقبل وصفين متضادين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه. وضبط المقام أن المطلق والمقيد إذا وردا لبيان الحكم: فإما أن يختلف الحكم أو يتحد، فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجباً لتقبيد الآخر لايحمل أحدهما على الآخر، مثل: أعتق عني رقبة ولا تحره على الآخر، مثل: أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة، فإن أحدهما يوجب تقيد الأخر بالواسطة؛ لأن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها، وهذا يوجب تقيد كافرة، فإن أحدهما يوجب تقيد الأخر بالواسطة؛ لأن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها، وهذا يوجب تقيد إلاعتاق عنه بالمؤمنة.

وإن اتّحد الحكم: فإما أن يكون منفياً أو مثبتاً، فإن كان الأول فلا حمل، مثل: لاتعتق رقبة أولا تعتق رقبة كافرة، لإمكان الجمع بأن لايعتق أصلاً، وإن كان الثاني فالحادثة: إما مختلفة أو متحدة، فإن المختلفت فلا حمل خلافاً للشافعي هي ككفارة اليمين والقتل، وإن اتّحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا، فإن كان فلا حمل، كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في بعض الأحاديث، ومقيداً بالإسلام في بعضها، وإلا يحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق، كما في قصة أعرابيّ جاء: "صُمْ شهرين" في رواية، و"شهرين متتابعين" في الأحرى، كذا فيها. وهو نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لايوجب النفي عند عدمه، فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقًا ومرسلا؛ لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وجودًا، فأما قبل وجوده فهو معلقٌ بالشرط أي معدوم يتعلق وجوده بالشرط، ومرسل عن الشرط أي معدوم تعلق والعدم الأصلي كان محتملا للوجود ولم يتبدّل العدم، فصار محتملاً للوجود بطريقين.

وهو: أي العمل بالمطلق والمقبد الواردين في السبب وعدم حمل أحدهما على الآخر. فصار الحكم إلخ: محتملا لأن يكون معلقا بالشرط. وهرسلا: أي مطلقاً عن الشرط، وذلك\* لأن الإرسال إلخ. وجوداً: يعني عند وجود الحكم، وثبوته لايمكن أن يثبت ذلك الحكم الواحد بالإرسال والتعليق لأجل المنافاة بينهما. قبل وجوده: أي قبل وجود ذلك الحكم. قبله: أي قبل الشرط، كالطلقات الثلاث المعلّقة بدخول الدار يحتمل أن يتحقّق وجودها عند وجود الشرط أي دخول الدار، ويحتمل أن يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز. محتملا للوجود: بالإرسال والتعليق، وبعد التعليق أيضاً.

بطويقين: أحدهما الإرسال والتعليق بالشرط، فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يوجد بالشرط وأن يوجد بغيره أيضاً؛ لأنه لا منافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم؛ لأن الأمر العدمي يصلح أن يوجد بالشرط، وأن يوجد بغيره أيضاً، ولا يتبدّل العدم بعد التعليق، فهو بعد التعليق أيضاً يصلح أن يوجد بطريقين، وإنما المنافاة بين الإرسال والتعليق بعد وجود الحكم، فإنه إذا وجد الحكم بالشرط لايمكن أن يقال: إنه وجد بالإرسال أي بغير الشرط، وكذا العكس، كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يثبت بسبب مقيد، وأن يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل؛ إذ لامنافاة بينهما حينئذ، كما لم يكن المنافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم وإن امتنع ثبوته بجما جميعاً، فلذا لا يحمل أحدهما على الآخر بل يجمع بينهما.

ثم في هذا الكلام دفع سوال كان يرد على مسألة التعليق بالشرط. تقرير السوال: أن عندكم التعليق بالشرط لايوجب نفى الحكم عند عدمه بل يجوز أن يوجد عند الحكم عند عدم الشرط أيضاً، كما يجوز أن يوجد عند الشرط، فصار الشيء الواحد معلّقا ومرسلاً. وهذا اجتماع المتنافيين؟ تقرير الجواب: أنه لا منافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود، لا بعده، فتأمل.

وذلك: أي احتمال الحكم لأن يكون معلّقاً ومرسلا.

## [إن العام يخصّ بسببه]

أي العام و لم يزد عليه

بعضهم: وهو مالك والشافعي ﷺ وتبعهما المزني والقفال وأبو بكر الدقاق وأبو ثور. إن العام: إذا ورد في شخص خاص في نص أو قول الصحابة ﷺ و لم يكن كلاماً مبتدأ.

بسببه: سواء كان السبب سؤال سائل بأن سأل أحد في حضرته، فأجاب عليه السلام: "من فعل كذا فعليه كذا" أو "فله كذا"، ولم يقل: "فلك كذا" أو "فعليك كذا"، أو وقوع حادثة بأن وقعت حادثة لأحد في زمن النبي على فورد النص في تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره، فعند هؤلاء العلماء يخص ذلك العام في حق ذلك السائل أو صاحب الحادثة، حتى كان الحكم ثابتاً في حق غيرهما بنص آخر أو بالقياس عليهما، وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين إلى خلافه، ويؤيّدهم إجماع الصحابة في والتابعين على إجراء النصوص الواردة مقيدة بأسبابها على عمومها. ألا ترى أن آية الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، وآية القذف في قذف عائشة في، وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو سرقة المجن، ومع ذلك لم يخصوا هذه العمومات في مواردها. فعلم أن العام لا يخص بسبب الورود كذا في "غاية التحقيق". ثم أراد الشيخ أن يبيّن ما هو الحق عندنا ويفصل السبب، وبيّن ذلك في أربعة أقسام.

مستقلاً بنفسه: أي: لايستقل بإفهام المعنى بدون ما تقدّمه من السبب، وهذا هو القسم الأول.

كقوله: في جواب من قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: "نعم" أوقال: أليس لي عليك ألف درهم؟ فقال: "بلى"، فقوله: "بلى ونعم" عام لإبحامه، من حيث أنه يصلح جواباً لأنواع من الكلام، فعند ذكر السبب يتعلق به؛ لأن كل واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه، لايفيد بدون تعلّقه بما قبله من السبب، فإذا لم يفد بدون التعلّق بما قبله من السبب، فإذا لم يفد بدون التعلّق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاماً شاملاً؛ لأن ذلك شأن المستقل بل ينحصر في السبب، وأما لو كان كلاماً مستقلا بنفسه بأن يقول: لك علي ألف درهم، فهو إقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه، فلا كلام فيه، والفرق بين "بلى ونعم" يعرف في المطوّلات.

كقول الراوي: وقصته مع قول ذي اليدين: أقصرت الصلوة أم نسبت؟ الحديث مروي في صحيح البخاري [رقم: ٧١٤]، ومسلم [رقم: ١٢٩] وهذا هو القسم الثاني، فقوله: "فسحد" عام صالح في نفسه لكل سجود، ولكن لما وقع موقع الجزاء بدلالة الفاء حص بسببه وهو السهو، وذلك لأن الكلام لما جعل جزاء لما تقدّم كان المتقدّم سبب وجوبه، فيتعلّق به، ولا يفيد معنى عامّ.

كالمدعو إلى الغداء ويقول: والله لا أتغدّى، فأما إذا زاد على قدر الجواب فقال: والله لا أتغدّى اليوم، وهو موضع الخلاف، فعندنا يصير مبتداً احترازاً عن إلغاء الزيادة.

# [القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم]

ومنها ما قال بعضهم: إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم، مثل قول من الوجوه الفاسدة الاغتراك لميه مثل قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ إن القران يوجب أن لاتجب الزكاة على الصبيّ. قالوا: لأن العطف يقتضي المشاركة، واعتبروا بالجملة الناقصة إذا عُطِفت على الكاملة، وهذا فاسد؛

كالمدعو إلى الغداء: بأن قال له آخر: تغد معي. والله لا أتغدى: ولم يزد في الجواب: "اليوم" أو "معك"، وهذا هو القسم الثالث، فقوله: "لا أتغدى" عام شامل لغداء ذلك اليوم وغيره، والغداء مع المحاطب وغيره، والغداء في منسزله وفي غيره، ولكنه لما أخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه فيفيد بذلك الغداء الذي دعاه إليه، ويصير كأنه قال: "إن تغديت الغداء التي دعوتني إليه فكذا"، ففي هذه الصور الثلاث يختص العام بسببه اتفاقاً، ولا يحتمل ابتداء الكلام قط. فأما إذا زاد إلخ: وهذا هوالقسم الرابع.

مبتدأ: حيث لايتعلَّق بأول الكلام. إلغاء الزيادة: إذ لو جعلناه خارجاً مخرج الجواب فحينئذ يلغو الزيادة، وهو قوله: "اليوم"؛ لأنه بغيره يتم الجواب، ودلالة الحال إن كانت شاهدة على كونه جواباً ولكن لا عبرة لها مع الصريح، فلذا رجّحنا اللفظ وجعلناه ابتداءً، فلا يختص بسببه بل يحنث بالتغدي، سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره، وقال الشافعي ومالك وزفر هير: إنه يحمل على الجواب بدلالة الحال، فيخص بسببه، فيراد بالغداء ذلك الغداء الخالص. يعضهم: قيل: هو مالك. في النظم: أي الجمع بين الكلامين بحرف الواو. إن القران: أي الاشتراك بين الكلامين بحرف الواو.

على الصبيّ: والمحنون، كما لاتجب عليهما الصلاة؛ لاقترالها بالصلاة في هذا القول، فهما جملتان كاملتان عطفت إحداهما على الأخرى بالواو، فيقتضي التسوية بينهما. المشاركة: ومقتضى المشاركة هو إن وجبت إحداهما وجبت الأخرى، وإلا لاتجب الأخرى أيضا. واعتبروا بالجملة إلخ: أي قاس هؤلاء القوم الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة، مثل قوله: زينب طالق، وهند طالق، بالجملة الناقصة أي المفرد المعطوف على الجملة الكاملة، مثل قوله: زينب طالق وهند، فكما المفرد المعطوف والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان في الخبر وهو طالق لا محالة، كذلك الأوليان تشتركان في الحكم.

لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما يتم به. فإذا تم بنفسه في الحمر الكلام المعطوف الكلام المعطوف لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه، ولهذا قُلْنَا في قول الرجل لامرأته: "إن دخلت الكلام المعطوف الكلام المعطوف الدار فأنت طالق، وعبدي حر": إن العتق بالشرط؛ لأنه في حق التعليق قاصر. وهو دحول الدار

# [تعريف الأمر]

فصل في الأمر: وهو من قبيل الوجه الأول من القسم الأول مما ذكرنا من الأقسام، العلم الأمر الفقط خاص من تصاريف الفعل، وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل.

الجملة الناقصة: وهو قوله: "وهند". ما يتم به: الكلام وهو الخبر، فإن قوله: "وهند" كان محتاجاً إلى طالق، فلأجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة. إليه: كالتعليق، فئبت أن موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف. ولهذا: أي: لأجل أن الشركة تثبته الافتقارُ. لأنه: أي قوله: "وعبدي حرّ" وإن كان تامًا إيقاعا لكنه في حق التعليق قاصرً. قاصر: لأنه بدلالة الحال علم أن غرضه من قوله: "وعبدي حرّ" التعليق لا التنجيز، ولم يذكر له شرطًا على حدة، فصار ناقصاً في حق التعليق، فثبت احتياجه إلى الأولى في حق الشرط، بخلاف ما لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، وزينب طالق، فإنه لايعلق طلاق زينب بدخول الدار؛ إذ لو كان غرضه التعليق لقال: "وزينب" بدون ذكر الخبر؛ لاتحاد الجملتين في الخبر، فإذا أعاد الخبر علم أن غرضه التنجيز.

ولما فرغ المصنّف عن بيان التقسيم الرابع عن الوجوه الفاسدة شرع في بعض أقسام الخاص، وهو الأمر؛ لأن أكثر أبحاث الأصول يتعلّق به.

وهو: أي الأمر وهو قولنا: "افعَلْ". من الأقسام: العشرين، ومن الأولى في قوله: "من القسم الأول" للتبعيض، والثانية والثالثة للبيان، ويحتمل أن تكونا للتبعيض أيضاً. صيغة الأمر: مثل: "افعلْ" يصدق عليه تعريف الخاص. تصاريف الفعل: خرج به الاسم والحرف الخاص؛ لأنحما ليسا من تصاريف الفعل، والتصاريف جمع تصريف، مصدر جمعه باعتبار إرادة الأنواع. وفي قوله: "لفظ خاص" ردّ على قول الواقفية الزاعمين أنه مشترك لفظيّ بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد.

وضع لمعنى إلخ: وفيه ردّ من ذهب من المالكية والشافعية إلى أن صيغة الأمر وإن كانت مختصّة بالوجوب، لكن الوجوب ليس مختصاً بها، بل إنه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل، ويسمّى الفعل أمراً كما سمّيت الصيغة به، حتى قالوا: إن أفعال النبي ﷺ موجبة كالأوامر، فلما قال: "وضع لمعنى خاص" احترز به منها، فكما أن الأمر مختصّ بالوجوب كذلك معناه، وهو الوجوب مختصّ به. فقوله: "فإن صيغة الأمر" الخ دليل على أن الأمر =

### [موجب الأمر]

و موجبه عند الجمهور الإلزام إلا بدليل. أي الحكم الثابت بالأمر أي الوجوب

= من قبيل الخاص، ولا مصادرة فيه؛ لأنه أقام الدليل على إلحاق هذا الفرد بنوعه. ثم بيّن أنه إنما كان من هذا النوع؛ لأنه لفظ خاصّ وضع لمعنى خاص، كما يقال: الإنسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا، ثم يقال لفرد معيّن: هذا داخل في هذا النوع؛ لأنه إنسان كسائر أفراده، كذا في "غاية التحقيق".

إلا بدليل: يدلّ على غيره، فحينئذ بحمل عليه، وقال بعضهم: هو مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد اشتراكاً لفظياً كالعين، ونقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات عنه، وابن شريح وبعض الشيعة. وقيل: هو مشترك بين المعاني الثلاثة الأول، ثم احتلف: فقيل بالاشتراك اللفظيّ، وقيل بالمعنوي، وهو مذهب المرتضى من الشيعة، وقيل: هو مشترك بين المعنيين الأولين بالاشتراك اللفظيّ، وهو منقول عن الشافعي على وقيل بالمعنوي، فعند هؤلاء لا حكم له بغير القرينة إلا التوقف، مع الاعتقاد أن ما أراد به صاحب الشرع فهو حقّ، كما هو شأن المجمل.

وذهب عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه حقيقة في أحد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا إجمال، لكنهم المحتلفوا في لعينه، فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كأبي الحسن والجبائي في أحد قوليه إلى أنه حقيقة في الندب حقيقة في الوحوب ومجاز في ما عداه، وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في أحد قوليه إلى أنه حقيقة في الندب ومحاز في ما سواه، وذهب طائفة إلى أنه حقيقة في الإباحة، ونقل ذلك عن أصحاب مالك، وتمسّك الجمهور القائلون بأنه حقيقة في الوحوب بالكتاب ودلالة الإجماع واللغة، أما الكتاب فقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنعَكُ أن لا تَسجُدُ إذْ أَمرتُكَ ﴾، أي ما بقي لك الاحتيار بعد أن أمرتك بالسحود، فلم تركته؟ وهذا دليل الوجوب، وإلا لما ذمّه الله تعالى على الترك، وكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني السحود، وقيل: الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنَةُ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ النّجِيرَةُ مِنْ أَمْرِهِمُ ﴾ (الاحزاب:٣٦)، وقيل هو قوله تعالى: ﴿ فَلْيُحْلَر اللّذِينَ يُحَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿ (الاور:٣٢)، وقيل هو قوله تعالى: ﴿ فَلْيُحْدَر اللّذِينَ يُحَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (الاور:٣٢).

وأما دلالة الإجماع فهي أن الأمة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون في إيجاب العبادات وغيرها إلى الأوامر، والمستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب، وأما اللغة فهي أن السيّد إذا أمر لمولاه: افعلْ هذا، فلو لم يفعل يعدّ عاصياً ومستحقاً للعقاب عند أهل اللغة، فلو لم يكن الأمر للوجوب لم يكن ذلك، وأما أدلة باقي الفرق فمذكورة في المطوّلات.

## [الأمر بعد الحظر وقبله]

سواء: يعني إن الأمر في إفادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء، لا فرق فيه. وهذا ردَّ على من قال: إن الأمر بعد الحظر أي المنع للإباحة وقبله للوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة:٢)؛ لأن الصيد كان حلالاً على الإطلاق، ثم حرّم بسبب الإحرام، فإذا جاء قوله تعالى: ﴿وَاَصْطَادُوا﴾ بعد الحرمة أفاد الإباحة. ونحن نقول: هذه الإباحة لم يفهم من الأمر بل من قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ﴾ (المائدة:٤)، وإلا فقد جاء الأمر للوجوب أيضاً بعد الحظر في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا انْسَلَحَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ لوجوب أيضاً بعد الحظر في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا انْسَلَحَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ (التوبة:٥)، فإن القتل في الأشهر الحرم محظور، والقتل الثابت بقوله "فاقتلوا" واجب بعده.

ولا موجب له إلى: يعنى إن الأمر باعتبار الوجوب لايقتضي التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمله أيضاً كما ذهب إليه الشافعي، فإذا قيل: "صَلِّ كان معناه: افعل فعل الصلاة مرة، لايقتضي ذلك التكرار ولا يحتمله، طلب الفعل: يعنى إنما لايقتضي الأمر التكرار ولا يحتمله؛ لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: "اضرب" مختصر من: أطلب منك الضرب، كما "ضرب" مختصر من قوله "فعل الضرب في الزمان الماضي"، والمصدر المحتصر منه فرد لايحتمل العدد، فكيف يقتضي التكرار، وكيف يحتمله، وقال الشافعي على: سلمنا أنه لا يقتضي التكرار لكنه يحتمله؛ لأنه نختار أن المصدر المحتصر منه معرّف، فهو وإن كان فرداً لكنه اقترن بأداة العموم والاستغراق، فصار بمعنى كل فرد، فيراد إيقاع كل فرد، وهذا معنى احتمال الأمر التكرار. والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت بغير النية أيضاً، والمحتمل لايثبت بغير النية أصلاً. ولما كان يتوهم (من قوله: لفظ الأمر صيغة احتصرت لمعناها طلب الفعل) أنه كما لايجتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرد أيضا، دفع هذا التوهم بقوله: لكن لفظ الفعل: الذي احتصر منه الأمر.

فلا يحتمل العدد: لأن بين العدد والفرد منافات؛ إذ الفرد ما لا تركب فيه، والعدد ما يتركّب من الأفراد، والتركيب وعدمه متنافيان، ولهذا أي لأجل أن الأمر لايحتمل العدد. يقع على الواحد: إلا أن ينوي الثلاث؛ لأن الواحد فرد حقيقيّ متيقّن، والثلاث فرد حكميّ محتمل. ولا تعمل نية إلخ: أي لاتصحّ نية الثنتين في قوله: =

## [الأمر المطلق]

لأن ذلك جنس طلاقها؛ فصار من طريق الجنس واحداً. ثم الأمر المطلق عن الوقت، كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق، لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا.

# [جعل الوقت ظرفا]

والمقيّد بالوقت أنواع، نوعٌ جعل الوقت ظرفاً للمؤدّى وشرطاً للأداء وسببا للوجوب، وهو وقت الصلاة. ألا يرى أنه يفضل عن الأداء، فكان ظرفاً لا معياراً،

<sup>= &</sup>quot;طلّقي نفسك" لأنه عدد محض ليس بفرد حقيقيّ ولا حكميّ، والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمله، فكيف يصحّ النية إلا إذا كانت تلك المرأة أمة. لأن ذلك: المذكور وهو الثنـــتان في حق الأمة.

جنس طلاقها: كالثلاث في حق الحرة جنس الطلاق. الجنس واحدا: أي يكون ذلك باعتبار الجنس فرداً حكميّا، فيصح النية، وأما إذا قال: طلّقي نفسك ثنتين، فيقع الثنتان، لا لأحل أنه بيان تفسير له؛ لأن "طلّقي" لا يحتمل ذلك حتى يكون "ثنتين" بيان تفسير له، بل لأحل أنه بيان تغير لما قبله. ولما فرغ المصنّف عن احتمال الأمر التكرار وعدم احتماله شرع في بيان أنه مطلق عن الوقت ومقيّد به.

المطلق عن الوقت: وهو الذي لم يتعلّق أداء المأمور به فيه بوقت نحدود على وجه يفوت الأداء بفوته. لايوجب الأداء إلخ: فإن كل واحد من تلك الأمور لايتقيّد بوقت يفوت بقوته، بل كلما أدّى يكون أداءً وإن كان التعجيل مستحبًا. وذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي كأبي بكر الصيرفيّ وأبي حامد إلى أنه يجب على الفور احتياطا لأمر العبادة، يمعنى أنه يأثم بالتأخير، وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينهم وإلا لايعد قاضياً عندهم أيضا بالتأخير، وعندنا لايأثم إلا في آخر العمر، أو حين إدراك علامات الموت و لم يؤدّ فيه. ظرفاً: بأن لايكون الوقت معباراً له بل يفضل عنه. وشرطاً للأداء: والمراد بكون الوقت شرطاً للأداء أن لايصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته.

وسبباً للوجوب: والمراد بكون الوقت سببا للوجوب أن يكون لهذا الوقت تأثير في وجوب المأمور به، حتى يختلف المأمور به باختلاف صفة الوقت نقصاناً وكمالاً. وقت الصلاة: فإنه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما أثبت المصنّف تلك الصفات فيه. ظرفاً لا معياراً: هذا هو الصفة الأولى من الصفات الثلاث.

والأداء يفوت بفوته فكان شرطاً، والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت، ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً، والأصل في هذا النوع أنه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدّى مناه والصفة الثالثة أي الثنان المؤدّى مناه والصفة الثالثة وسبباً لأن ذلك يوجب تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه فوجب أن يجعل بعضه سبباً، وهو الجزء الذي يتصل به الأداء،

والأداء يفوت إلخ: فإن صلاة الظهر مثلا يفوت أداءً بفوت وقت الظهر، ولايصح أداؤها قبل وقت الظهر. شرطاً: هذا هو الصفة الثانية. والأداء يختلف إلخ: فإنه يصح كاملا في وقته الكامل، ويكره في أوقات مكروهة. ف: ثم هنا أمران: نفس الوجوب، ووجوب الأداء. فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو تتابع النعم على العباد من الله تعالى، وسببه الظاهري هو الوقت أقيم مقامه لتوارد النّعم فيه. ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلّق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري هو الأمر أقيم مقامه. ثم اعلم أن الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بمحسب الظاهر؛ لأن السبب يقتضي التقديم على المسبّب، والظرف يقتضي أن لايقدم المظروف عليه؛ إذ الظرف ما يؤدي فيه لا بعده، ولذا قبل في التفصي عنه: إن الظرف جميع الوقت، والشرط مطلق الوقت، والسبب هو المجزء المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء، والكل في القضاء. هذا النوع: أي النوع الأول من الوقت وهو وقت الصلاة. كل الوقت سبباً.

لأن ذلك يوجب إلخ: يعنى لو جعل كل الوقت سبباً لفات أحد المعنيسين من الظرفية والسببية؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن يؤدّي المأمور به بعد الوقت أو قبله أو فيه، فإن كان الأول أي أدّى بعد الوقت فقيه وإن كان رعاية معنى السببية (لأن السبب يتقدّم على المسبّب، فإذا فرض الوقت سبباً كان للمأمور به أن يوحد بعد الوقت)، لكن يلزم حينئذ تأخير الأداء عن وقته، فيفوت حينئذ معنى الظرفية؛ لأن الظرفية تقتضي أن يكون الأداء في الوقت، وإن كان الثاني أي أدّى قبل الوقت، أو كان الثالث أي أدّى في الوقت فحينئذ وإن كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب أو المعية، وحينئذ يفوت معنى السببية؛ لأن المسبّب لايتقدّم على السبب، والمعية، وحينئذ يفوت معنى السببية؛ لأن المسبّب لايتقدّم على السبب، وكذا لايوجد مع السبب بل يتحقّق بعده، فإذا بطل كون كل الوقت سبباً. فوجب أن يجعل إلخ: فالسبب في هذا القسم هو آن الشروع، فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريمة، وهو الجزء الذي لا يتحزأ يتصل بالتحريمة. وهذا القسم على أربعة أقسام؛ لأن الصلاة إن أدّيت في أول الوقت فيكون آن الشروع هو الجزء الأول =

<sup>\*</sup> فحينئذ: أي حين كون المؤدى في الوقت.

#### [السببية تنتقل إلى آخر جزء الوقت]

فإن اتصل الأداء بالجزء الأول كان هو السبب، وإلا ينتقل السببية إلى الجزء الذي من الوقت من الوقت عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر وجب الاقتصار على الأدن. ولم يجز تقديره على ما يسبق قُبَيْل الأداء؛ لأن ذلك يؤدّي إلى التخطّي عن القليل بلا دليل.

= من الوقت، هذا هو القسم الأول. فإن لم يؤد في أول الوقت ينتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده، أديت فيها الصلاة من الأجزاء الصحيحة، وهو القسم الثاني. فإن لم تؤد في الأجزاء الصحيحة حتى ضاقت الوقت فحينئذ تكون آن الشروع من الأجزاء الناقصة، وهذا في العصر خاصة، فإن الأجزاء الأحيرة فيه ناقصة، وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا، ومقدار ما يؤدى فيه أربع ركعات عند زفر على، وهذا قسم ثالث، وهذا كله إذا أدّيت الصلاة في وقتها. وأما إذا فأتت عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى جميع الوقت لزوال المانع عن جعل كل الوقت سبباً، فإن الشروع لايكون سبباً حينئذ، وهذا قسم رابع. وهذا خلاصة ما يأتي في كلام المصنّف على، فشرع أولاً في القسم الأول. هو السبب: اتصال الأداء به، فحينئذ آن الشروع هذا فكان هو سبباً، وإلا ينتقل إلخ: أي وإن لم يتصل الأداء بالجزء الأول فيكون السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء بعده، بشرط أن لا ينتهى إلى الجزء الناقص، وهذا قسم ثان.

لأنه لما وجب إلخ: أي الأقرب بالأداء دليل على قوله: وهو الجزء الذي يتصل به الأداء، يعنى إنما قلنا: إن السبب هو بعض الوقت، وهو جزء يتصل به الأداء؛ لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة أي عن كل الوقت إلى البعض للضرورة التي ذكرناها من لزوم تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه، وليس بعد الكل جزء مقدر، أي معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه، حتى لوكان بعده جزء مقدر ليقال: إنه سبب، فإذا لم يكن جزء مقدر موجوداً وليس الكل سبباً، فوجب الاقتصار على الأدنى أي جزء يتصل به الأداء؛ لأنه متصل بالمسبب، والأصل في السبب الاتصال بالمسبب.

لأن ذلك يؤدي إلخ: دفع دخل مقدّر. تقرير الدخل: سلّمنا أن السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة، ولكن حاز أن يقدّر معنى السببية على الأجزاء المتقدمة على الأداء، فيحعل السبب الأجزاء السابقة على الأداء المتصلة بالأداء، لا الجزء الذي يتصل به الأداء خاصة. وتقرير الجواب: أن ذلك يؤدّي إلى التخطّي أي التحاوز عن القليل، وهو الجزء المتصل بالأداء إلى الكثير بلا دليل؛ لأن الدليل إنما يدلّ على أن الكل =

ثم كذلك ينتقل إلى أن يتضيّق الوقت عند زفر هم وإلى آخو جزء من أجزاء الوقت عندنا، فتعيّن السببية فيه لما يلي الشروع في الأداء؛ إذ لم يبق بعده ما يحتمل أي إلونت النافس أي الونت النافس المعدمذا الجزء التقال السببية إليه، فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء، ويعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً.

## [اعتراض الفساد في الصلاة بالطلوع والغروب]

فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس ..

<sup>=</sup> سبب أو الجزء الأدنى، فإثبات السببية لغير الكل والجزء الأدنى وهو ما يسبق على الأداء من الأجزاء إثبات بلا دليل. ثم كذلك: أي كما انتقلت السببية من الجزء الأول إلى الثاني عند عدم الشروع في الأداء. ينتقل: السببية من الثاني إلى الثالث. إلى أن يتضيّق الوقت إلخ: ومقداره أن يؤدّى فيه أربع ركعات، فلا تنتقل السببية عنه إلى ما بعده؛ لأنه حلاف الأمر والشرع. وإلى آخر جزء إلخ: وهو مقدار ما يسع فيه التحريمة، وهذا هو القسم الثالث الذي يضاف الوحوب فيه إلى الجزء الناقص، وهو مقدار ما يؤدّى فيه أربع ركعات عند زفر هذا، ومقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا.

الشروع في الأداء فيه. انتقال السببية إليه: إذ لو انتقلت إلى ما بعده، والواحب لا يسع فيه لأدّى إلى تكليف ما لجزء يشرع في الأداء فيه. انتقال السببية إليه: إذ لو انتقلت إلى ما بعده، والواحب لا يسع فيه لأدّى إلى تكليف ما ليس في الوسع. فيعتبر حاله في إلج: تفريع على قوله: "فتعين السببية فيه" يعنى إذا تعين للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت، حتى إن أسلم الكافر، أو بلغ الصبيّ، أو عقل المجنون، أو سافر المقيم، أو أقام المسافر، أو حاضت المرأة، أو طهرت الحائض يعتبر ذلك الوقت، حتى إن كان الوقت بحيث يسع فيه التحريمة تجب الصلاة على كل واحد من المذكورين، وتجب صلاة المقيمين على من أقام في ذلك الوقت وإن كان مسافراً في سائر الأجزاء، وتجب صلاة السفر على من سافر في ذلك الوقت وإن كان مقيماً في الأجزاء المتقدمة عندنا، وعند زفر على يعتبر الوقت بحيث يؤدّى فيه أربع ركعات، فإن الوقت باقياً بذلك المقدار تجب الصلاة على هؤلاء وإلا فلا، وقس عليه حال المسافر والمقيم. كما في الفجر: فإن وقت الفجر من الابتداء إلى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكراهة، بخلاف العصر والمقيم. كما في الفجر: كاملاً لكمال السبب.

بطل الفرض، وإن كان ذلك الجزء فاسداً كما في العصر يستأنف في وقت الاحمرار وحب ناقصاً فيتأدّى بصفة النقصان. ولايلزم على هذا ما إذا ابتدأ العصر في أول الفرض لنقصان السب وقته ثم مدّه إلى أن غربت الشمس، فإنه لايفسد؛ لأن الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء، فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفواً؛ لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذّر، وأما إذا خلا الوقت عن الأداء فالوجوب يضاف إلى الوقت؛ لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء، فوجب بصفة الكمال، كل الوقت؛ لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء، فوجب بصفة الكمال، فلا يتأدّى بصفة النقصان في الأوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض.

بطل الفوض: عندنا خلافاً للشافعي في الأن الصلاة وجبت كاملة لكمال السبب، فلا يتأدّى بصفة النقصان، فعليه أن يستأنف صلاته. ودليل الشافعي في ما رواه الشيخان عن أبي هريرة في: "من أدرك ركعةً من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعةً من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر". [البخاري: ٥٩٥، ومسلم: ٢٣٤] ونحن نقول: وقع التعارض بين هذا الحديث وبين النهي الوارد عن الصلاة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء، كما هو مروي في الصحاح فرجعنا إلى القياس، كما هو حكم التعارض، فرجّح القياس هذا الحديث في صلاة العصر، وحديث النهي في صلاة الفجر، وله أجوبة أخرى مذكورة في المطولات. فاسلاً: أي ناقصاً؛ لأنه منسوب إلى الشيطان، كما في العصر. وقت الاهمرار: أي كوقت الاصفرار يؤدّى فيه عصر ذلك اليوم. بصفة النقصان: أي بحذا الشروع الواقع في الوقت الناقص حتى إذا اعترض الفساد بالغروب محيحاً الخ توجيه السؤال أنكم الآن أثبتم أن ما وجب كاملاً لا يتأدى بصفة النقصان، فعلى هذا لو شرع أحد صحيحاً الخ توجيه السؤال أنكم الآن أثبتم أن ما وجب كاملاً لا يتأدى بصفة النقصان، فعلى هذا لو شرع أحد فإنه لايفسد إلى الوقت ثم مدّها بالتعديل والتطويل إلى أن غربت الشمس وجب أن يفسد صلاته. فإنه لايفسد إلى الوقت ثم مدّها بالتعديل والتطويل إلى أن غربت الشمس وجب أن يفسد صلاته. فإنه لايفسد إلى الوقت لأداء الصلاة، فحل الموت شباً فحت الموت. لزوال الضرورة إلى يعني إنما يضاف الوحوب إلى صلاته. وأما إذا خلا إلى عن جعل كل الوقت سبباً قد زال، وهو كون الوقت ظرفاً مع كونه سبباً، فحينذ ليس صلاته. وأما إلوقت لأون المانع عن جعل كل الوقت سبباً قد زال، وهو كون الوقت ظرفاً مع كونه سبباً، فحينذ ليس

الوقت بظرف، بصفة الكمال: لكمال السبب، وهو كل الوقت. بمنز لة سائر الفوائض: يعني لما وحب القضاء=

## [جعل الوقت معياراً]

والنوع الثاني ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، وهو وقت الصوم. ألا ترى من المونت المنافق اليه، ومن حكمه أن لايبقى غيره مشروعاً فيه، فيصاب بمطلق أنه قدر به وأضيف إليه، ومن حكمه أن لايبقى غيره مشروعاً فيه، فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف، إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة هيه، ولو نوى النفل ففيه روايتان.

= بصفة الكمال لكمال السبب لا يجوز أداؤه بصفة النقصان في الأوقات المكرهة من الطلوع والغروب والاستواء، كما لا يجوز سائر الفرائض في الأوقات المكروهة. وحكم هذا النوع من المؤقّت اشتراط نية التعيّن، بأن يقول: نويتُ أن أصلّي ظهر اليوم، ولا يصحّ بمطلق النية؛ لأن الوقت لما كان ظرفاً صالحاً للوقتي وغيره من القضاء والنوافل يجب أن يعيّن النية، ولما فرغ من النوع الأوّل من المؤقّت مع أقسامه الأربعة شرع في النوع الثاني. معياراً له: والمعيار هو الذي استوعب المؤقّت ولا يفضل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره.

وهو وقت الصوم إلى الوقت عين هذا القسم هو وقت الصوم، فإن الصوم يقدّر بالوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت وينقص بانتقاصه، ولايفضل الوقت عن الصوم، فكان وقت الصوم معياراً للصوم، لا ظرفاً له، وكذلك يضاف الصوم إلى الوقت فيقال: "صوم شهر رمضان" فكان الوقت سببا له؛ لأن الإضافة دليل السببية كما ستعرف، ولم يذكر هنا كوته شرطاً للأداء مع أنه شرط له اكتفاءً على أنه يعرف بكونه مؤقتاً؛ إذ الوقت شرط للأداء في كل مؤقت، فعلى هذا لا فرق بين هذا النوع من المؤقت والنوع الأول منه، إلا أن الأول ظرف وهذا معيار. مشروعاً فيه: وذلك لأنه لما كان شهر رمضان معياراً للصوم، فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غير مشروع فيه، كما قال عليه: "إذا انسلخ شعبان فلاصوم إلا عن رمضان". أورده علي القاري وغيره من علماء الحديث. فيصاب بمطلق إلخ: تفريع على قوله: لا يبقى غيره مشروعاً فيه، يعني لو صام الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم، بأن يقول: نويتُ الصوم من غير تعرّض لجهة الفرض، فيقع عن رمضان، وكذا لو أخطأ هنا ضد الوصف بأن يقول: نويتُ النفل أو القضاء أو الكفارة أو النذر وقع عن رمضان، والمراد بالخطأ هنا ضد الثواب لا ضد العمد، فإن العامد والخاطئ في هذا الحكم سواء.

إلا في المسافر إلخ: استثناء من مقدّر، أي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد، إلا في المسافر حال كونه ناوياً في رمضان عن واحب آخر من القضاء والكفارة، فإنه عند أبى حنيفة هي يقع عما نوى لا عن رمضان؛ لأنه لما خيّر بين الإفطار والصوم يتخيّر بعد ذلك بين الأكل وواجب آخر، وعندهما يقع عن رمضان؛ لأن شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم، والرخصة الإفطار إنما كانت لليسر، فإذا صام و لم يأخذ =

### [الفرق بين المريض والمسافر]

وأما المريض فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكل حال؛ لأن رخصته متعلقة بعجز، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح، وأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدّر لقيام سببه، وهو السفر، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، فيتعدّى حينئذ بطريق التنبيه إلى حاجته الدينية. ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه؛ لأنه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجباً لم يبق نفلاً؛.......

<sup>=</sup> باليسر عاد حكمه إلى الأصل. ولو نوى النفل ففيه روايتان. في رواية: يقع عن صوم رمضان، وفي رواية: عن النفل. عن الفوض: أي عن رمضان بكل حال، سواء كان صومه بنيّة النفل، أو القضاء، أو الكفارة، أو النذر. شرط الرخصة: وهو العجز الحقيقيّ، وذلك لأنه لما صام وتحمّل المحنة على نفسه علم أنه لم يكن عاجزاً. بالصحيح: والصحيح يقع صومه عن رمضان، سواء كان بمطلق الصوم أو الخطأ في الوصف.

بعجز مقدر: أي تقديري لا تحقيقي. السفر: مقام المشقة؛ لأن السفر في الغالب يفضي إلى المشقة، فإذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر والحاصل أن رخصة المسافر بعجز حكمي، والسفر قائم مقامه، فإذا صام المسافر لايفوت العجز بوجود السفر. فيتعدى: حق الترخص الثابت للحاجة الدنيوية، وهي الأكل والشرب. حينتذ: أي حين لم يبطل ولاية ترخصه لظهور قدرته على الصوم.

إلى حاجته الدينية: والحاصل أن ترخّص الشارع لنا بالإفطار للحاجة الدنيوية وهي الأكل والشرب دليل وتنبية على أن لنا ولاية الترخّص بأداء الصوم للحاجة الدينية التي هي أشد من حوائج الدنيا، وهي دفع العذاب عن نفسه، فإذا صام المسافر لم يبطل ولاية الترخّص له، فإذا لم يبطل وقع صومه عما نوى.

ومن هذا الجنس: أي من جنس ما صار الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان. وقت بعينه: أي في وقت معين، مثل أن يقول: وقت معين، مثل أن يقول: نفه علي أن أصوم يوم الخميس هذا، واحترز به عن النذر المطلق، مثل أن يقول: نذرتُ أن أصوم يوماً، فإن النذر المطلق وإن كان وقته معياراً له ولكن ليس سبباً لوجوبه، وإنما السبب هو النذر. لم يبق نفلا: يعني الصوم المنذور، مثل صوم رمضان في كون الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، أما كون الوقت معياراً له فهو ظاهر، وأما كونه سبباً للوجوب فهو إنما يصح إذا يصير الصوم المنذور واجباً، فيقال سبب وجوبه هو الوقت؛ لأنه يضاف إليه، فنقول: إنه وإن كان نفلا في الأصل كما هو الأصل في غير رمضان ولكنه لما صار =

#### [اعتبار تعيين الناذر]

لأنه واحد لا يقبل وصفين متضادين، فصار واحداً من هذا الوجه، فأصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف. وتوقف مطلق الإمساك على صوم الوقت وهو المنذور، لكنه إذا صامه عن كفارة أو قضاء عليه يقع عما نوى؛ لأن التعين المنذر أي صوم الوقت أي الناذر أي صوم الوقت المعتن فيما يرجع إلى حقه، وهو أن المنافل مشروعًا، فأما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو أن لايبقى الوقت محتملاً لحقه فلا.

<sup>=</sup> واجباً بالنذر. وصفين متضادين: وهما كونه نفلا وواجباً؛ لأن النفل ما لايستحقّ العبد العقوبة بتركه، والواجب ما يستحقّها بتركه، فإذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورةً. فصار: صوم الوقت أي المنذور. هذا الوجه: وهو أنه لم يبق محتملا للنفل وإن بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة، بخلاف صوم رمضان فإنه واحد مطلقاً، فإذا ثبت أنه مثل صوم رمضان فأصيب إلخ. فأصيب بمطلق إلخ: يعني يقع عن المنذور بمطلق اسم الصوم، بأن ينوي أن يصوم ذلك اليوم و لم ينو بصفة النذر، وكذا يقع عن المنذور مع الخطاء في الوصف، بأن ينوي النفل كصوم رمضان. وتوقف مطلق إلخ: يعنى إذا وجد الإمساك عن الأكل والشرب والجماع في أول اليوم الذي نذر فيه الصوم ولا نية له في الإمساك يتوقف ذلك الإمساك على الصوم المنذور، حتى لو نوى قبل الزوال عن المنذور يقع عنه. عن: واجب آخر من كفارة أو قضاء عليه، يقع عما نوى. هذا إذا نواه من الليل، أما إذا نواه من النهار فإنه يقع عن صوم المنذور. لأن التعيّن: أي تعين الناذر الوقت للصوم.

لاتعدوه: أي لايتحاوز عنه إلى غيره، فصحّ التعين الذي هو تصرّف في مشروع الوقت.

لحقه: أي لحق صاحب الشرع فلا، أي فلايصح التعين. والحاصل أن الصوم المنذور لما كان واحداً من جهة أنه لم يبق محتملاً للنفل، فإن صامه بمطلق الصوم أو مع الخطأ في الوصف يقع عن المنذور، ولا يقع عن النفل أصلا؛ لأنه لا يحتمله، وأما الواحب الآخر من كفارة أو قضاء فيحتمله صوم الوقت؛ لأنه ليس بواحد من هذا الوجه، بخلاف رمضان فإنه واحد من جميع الوجوه، فإذا كان صوم الوقت يحتمله، فإن نوى من الليل عن واجب آخر يقع صومه عنه، لا عن المنذور. وحاصل الدليل الذي أورد عليه المصنف بقوله: "لأن التعين" الح هو أن تعين الناذر ذلك اليوم لصوم النذر إنما حصل بولايته، فيصح ذلك التعين فيما له حق من النوافل، فبعد تعينه لايبقى =

### [المؤقّت بوقت مشكل توسعه]

والنوع الثالث المؤقت بوقت مشكل توسّعه وهو الحج، فإنه فرض العمر، ووقته من النواقة من المؤقت بوقت مشكل بعضها لحجة أخرى مشكل، ومن حكمه أن عند محمد على يسعه التأخير لكن بشرط أن لايفوته في عمره، وعند أبي يوسف على يتعيّن عليه الأداء في أشهر الحج من العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، فظهر ذلك في حق المأثم لا غير،

أشهر الحج: لا كلّ الشهر، فأشبه المعيار من جهة أنه لايسع في ذلك الوقت إلا حجّ واحد من جنس واحد. وحياته مدة إلخ: يعنى لو بقي المطلق حيّاً إلى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه، وأداه في العام الثاني والثالث لجاز، ويكون أداءً، فكان حياة المكلّف وقتاً له، وهي ظرف يسع فيها حجة أخرى، فأشبه الظرف بهذا الوجه. مشكل: للوجهين المذكورين، لكن محمد اعتبر التوسع، وأبو يوسف اعتبر حانب التضيّق كما سيحئ، ولما كان قول محمد على راجحاً عند المصنّف في ذكر التوسع فقط. عند محمد في الحام الثان أو الثالث وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين أشهر العام الأول للأداء، بل يترخص له أن يؤدّيه في العام الثاني أو الثالث إلى آخر عمره، بشرط أن لايفوت منه. وعند أبي يوسف في إلح: يعنى عند أبي يوسف لا بدّ له أن يؤدّي العام الأول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات؛ إذ الحياة إلى العام الثاني أو الثالث أمر موهوم.

حق المأثم لا غير: يعنى ظهر أثر الاختلاف المذكور في حق الإثم لا غير، حتى إذا لم يؤدّ في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبى يوسف. ثم إذا أدّاه في العام الثاني يرفع عنه هذا الإثم، وهكذا الحال في كل عامّ، وعند محمد لا يأثم إلا عند الموت أو علاماته إذا لم يكن أدّاه، ولكن كلما أدّى يكون أداءً عند الفريقين.

<sup>=</sup> النفل نفلاً بل يصير واجباً، ولايتعدّى ولايته فيما ليس له حق فيه، فلايصح تعيّنه في حق صاحب الشرع بأن لايبقى ذلك اليوم محتملاً لحق صاحب الشرع من الواجبات بعد تعينه، هذا توضيح المقام، وأما الجنايا فبستوره بعد في زوايا الكلام. وهو الحج: فالحج مؤقّت وقع الإشكال والاشتباه في وقته، بحيث يشبه المعيار من وجه، والظرف من وجه، وذلك (أي الإشكال) من وجهين: الأول أنه لا يؤدّى إلا في بعض عشرة ذي الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة، فيكون الوقت فاضلا، فمن هذا الوجه يكون ظرفاً كوقت الصلاة، ومن حيث أنه لا يؤدّى في هذا الوقت إلا حجّ واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم. والثاني ما بينه المصنف بقوله: فإنه إلح. فرض العمر: أي لا يفرض في العمر إلا مرةً واحدة.

حتى يبقى النفل مشروعاً. وجوازه عند الإطلاق بدلالة تعيّن من المؤدّي؛ إذ الظاهر أنه لايقصد النفل، وعليه حجة الإسلام.

### [الأداء والقضاء]

فصل في حكم الواجب بالأمر، وهو نوعان: أداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه، وقضاء وهو إسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه.

مشروعاً: غاية لقوله: "لا غير" يعني لما لم يكن ثمرة الخلاف غير الإثم، فلو نوى أحد حجة النفل وعليه حجة الإسلام لوقع حجه عن النفل باتفاق الفريقين؛ لأن الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل أيضاً، وأبو يوسف على إنما حكم بتعين الفرض احتياطاً احترازاً عن الفوات، فلا يؤثّر هذا التعين في صحة النفل، كآخر وقت الصلاة لما تعين للفرض ظَهَرَ ذلك في حرمة التأخير، لا في المنع عن صحة صلاة أخرى. وقال الشافعي على: يلغو نية النفل ويقع عن الفرض. الإطلاق: أي إطلاق النية بأن ينوي الحج من غير تعرّض للفرضية. بدلالة تعين إلخ: دفع دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنه لما لم يظهر التعين في حق النفل حتى بقي مشروعاً فلا بد من التعين في النية بأن ينوي الفرض خاصة، ومع ذلك إنكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية؟ تقرير الدفع: إن تعين النية حاصل بدلالة حال المؤدي. إذ المظاهر: من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الإسلام.

أنه لايقصد إلخ: يعنى أنه لايقصد النفل مع أن الفرض باق بذمته، فصار الغرض متعيناً بدلالة الحال، ولايحتاج حينئذ إلى التعيّن الصريح، وصار كما إذا اشترى شيئاً بدراهم مطلقة يحكم على نقد البلد بدلالة تعين من المشتري، والمطلق قد يقيّد بدلالة الحال. واعلم أن ما جعله المصنّف نوعاً ثالثا من المؤقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعاً رابعا، وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياراً له لا سبباً، كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء، والمصنّف على لم يجعلها من المؤقت ليحصل النوع الآخر بل جعلها مطلقاً عن الوقت.

بسببه إلى مستحقه: الباء للسببية، وهي متعلقة بالواجب، و"إلى" يتعلق بالتسليم، والضمير في "بسببه" للواجب، وفي "مستحقه" للواجب، أي الأداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له، كالوقت للصلاة، والشهر للصوم إلى من يستحقّ ذلك الواجب. وهذا التعريف شامل لتسليم المؤقت في وقته كالصلاة والصوم، وتسليم غير المؤقت كالزكاة وصدقة الفطر، والمراد بالتسليم الإخراج من الوجود إلى العدم في الوقت المعين له، وإلا فالأفعال أعراض لا يمكن تسليمها. بمثل من عنده إلى: الباء تتعلق بالإسقاط، يعني: القضاء إسقاط ما وجب في الذمة بمثل من عنده، أي بتسليم الواجب من عند المكلف هو حقه، أي كان ذلك الواجب حق المطلق، =

### [الاختلاف في وجوب القضاء]

<sup>=</sup> فاحترز بقوله: "من عنده" عن أداء ظهر اليوم قضاءً عن ظهر أمسه؛ لأنه ليس من عنده بل هو حقّ الغير؛ لأنه فرض، والقضاء إنما يكون بصرف النفل الذي هو حق المكلّف إلى ما كان واجباً عليه. وقوله: "وهو حقه" تأكيد له وتوضيح له، بأن المراد (من قوله: من عنده) أن يكون حقه لا مجرد الحضرة.

ف: وقد يستعمل الأداء في موضع القضاء بحازاً، كما يقال: نويتُ أن أؤدّي ظهر الأمس أي أقضي؛ لأن أداء ظهر الأمس بعد مضيّه محال، وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الأداء بحازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ ﴾ (النساء:٢٠) أي أدّيتم، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ ﴾ (النساء:٢٠) أي أدّيتم؛ لأن الجمعة لا قضاء لها، وإذا ثبت هذا فيجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس. أم بالسبب الذي إلى الوقت، فإن نفس بالسبب هو الأمر لا السبب المعروف أعني الوقت؛ لأن الأداء إنما يضاف إلى الأمر لا إلى الوقت، فإن نفس الوجوب يضاف إلى الوقت. فالحاصل أن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند عامة المحققين من أكثر الحنفية وبعض أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل في وعامة أهل الحديث، وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيد وشمس الأثمة وفخر الإسلام والمصنّف، وهذا معنى قوله.

وهو الخطاب: أي: الأمر الذي يوجب الأداء، وعند العراقيين من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة: لا بدّ للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، فعند الفريق الأول النّص الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿ أَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾ (الانعام: ٢٧)، وقوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ ﴾ (البقرة: ١٨٣) دالّ بعينه على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء، مثل قوله عليم: "فإذا نسي أجدكم صلاة أو نام عنها فليصلّها إذا ذكرها". رواه الترمذي [رقم: ١٧٧]، وزاد بعضهم: "فإن ذلك وقتها". وقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَر فَعِلَ مَنْ الله الله الله الله الله المنابقين السابقين لم يسقط بالفوات. أصل الواجب: أي نفس الصلاة والصوم دون وصفه وهو فضل الوقت.

الصوم والصلاة: حيث ورد فيه النّصان المذكوران سابقاً بقاء نفس الصلاة والصوم على ذمة المكلّف؛ لكونه قادراً على إتيان فضل الوقت، ولا مثل له ولا ضمان، حتى يأتي بمما، بخلاف نفس الصلاة والصوم؛ لأنه على إتيان =

فيتعدّى إلى المنذورات المتعينة من الصلاة والصيام والاعتكاف، وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود؛ لأنه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه إلى الكمال الأصلى، لا لأن القضاء وجب بسبب آخر.

المنذورات المتعينة إلخ: مما لم يرد فيه نص، فقلنا كما في المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الأول، كذلك فيما لم يرد فيه نص حديد، وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الأول، وعند الفريق الثاني لا بد للقضاء من نص حديد، إما صريحا كما في الصلاة والصوم، وهو قوله ﷺ: "فإذا نسي أحدكم" [الترمذي، رقم: ١٧٧]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً ﴾ (الآبة)، أو دلالة وهو التفويت أو الفوات، ففيما لم يرد النص الصريح فيه للقضاء كالمنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف تفويت المكلف ذلك بمنزلة نص حديد لقضائه، وكذا فواته عند البعض فلايظهر ثمرة الخلاف بين الفريقين إلا في التحريج، فعند الفريق الأولى يجب القضاء بالنص المجديد أو بالتفويت.

ولم يعتكف: لعذر مانع من الاعتكاف. لأنه لما انفصل إلخ: دفع سؤال يرد على الفريق الأول؛ وهو أنه إذا نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لعذر منع من الاعتكاف لايقضي اعتكافه في ضمن رمضان آخر، بل يقضي بصوم مقصود وهو صوم النفل، فعلم أن السبب للقضاء ليس السبب الذي أوجب الأداء بل سبب آخر؛ إذ لو كان السبب للقضاء هو السبب للأداء، وهو قوله تعالى: ﴿وَلُيُوفُوا نُذُورَهُم ﴿ (الحج: ٢٩)، لوجب أن يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني، كما صحّ الأداء في ضمن رمضان الأول، كما هو مذهب أبي يوسف على، أو يسقط القضاء أصلا لعدم القدرة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى. فعلم أن السبب للقضاء هو سبب آخر، وهو التفويت وهو مطلق عن الوقت، فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود. تقرير السبب للقضاء هو سبب آخر، وهو التفويت وهو مطلق عن الوقت، فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود. تقرير اللبع أن الاعتكاف لايتحقق بغير الصيام، فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصيام المقصودة؛ لأن العبادة في رمضان أفضل من العبادة في غيره، فلأجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الأصلي المقصود، وهو النقل إلى صوم رمضان، فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت،

<sup>=</sup> مثلهما قربة من عنده قادر، وكون بقاء نفس الصلاة والصوم وسقوط فضل الوقت أمراً معقولاً في المنصوص عليه يدل على أن الواجب لم يسقط بخروج الوقت، وأن هذا النص طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمّي قضاءً، ولو وجب به ابتداءً لما صحّ تسميته قضاءً حقيقة، فثبت في المنصوص عليه أن الموجب للقضاء هو ما يوجب الأداء كما عرفت آنفاً، وذلك أمر معقول كما عرفته أيضا. فيتعدّى: ذلك الحكم وهو بقاء الواجب المقدّرة على المثل.

#### [أنواع الأداء]

= وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف إلى الكمال الأصلي وهو صوم النفل، لا لأجل أن القضاء وجب بسبب آخر كما قلتم. فإن قلت: لم لاينتظر إلى رمضان الثاني حتى يؤدّيه فيه؟ قلتُ: حياته إلى رمضان الثاني أمر موهوم، فكيف يتوقّف الواجب إلى هذا الزمان الموهوم؟ فإن قلت: لوبقي حيّا إلى رمضان الثاني و لم يعتكف بصوم مقصود وجب أن يؤديه في هذا رمضان. قلت: رمضان الثاني ليس خلفاً لرمضان الأول ولا محلا للمنذور، فكيف يصحّ ذلك الاعتكاف فيه.

ولما فرغ عن سبب وحوب القضاء شرع في أنواع الأداء والقضاء، واعلم أن الأداء أنواع: أداء محض، وهو نوعان: كامل، وقاصر، وأداء هو شبيه بالقضاء، والمراد بالأداء المحض ما لايكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجود، لا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت، والمراد بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه، والمراد بالكامل ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه، وبالقاصر خلافه.

على ما شرع: أي على الوجه الذي شرع عليه. مثل أداء الصلاة إلخ: مثال للأداء الكامل، فإنه أداء على وجه مشروع عليه، فإن الصلاة إنما شرعت بجماعة؛ لأن جبريل علم النبي ﷺ بالجماعة في يومين كما هو مروي في الصحاح. فأداء فيه قصور: هذا مثال للأداء القاصر، فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه.

ألا يرى أن الجهر إلى: تأييد لقصور فعل المنفرد، ودليلٌ على أن هذا أداء قاصر، فإن الجهر صفة كمالية في الصلاة الجهرية، حتى يجب سحدة السهو بتركه، فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور. فإن قيل: ينبغي أن يكون أداء المنفرد كاملا؛ لأنه هو الواحب بالأمر لا ناقصاً، والأداء بالجماعة يكون أكمل؛ لأن الجماعة سنة لم تجب بالأمر؟ قلت: إن الجماعة في حكم الواحب، فكانت داخلة في الأمر الذي يثبت بمثله الواحبات، فكان تركها نقصاناً. وفعل اللاحق: هو الذي أدرك أول الصلاة مع الإمام، ثم فاته الباقي بأن أحدث خلفه فانصر ف للوضوء ففاته الباقي. حقيقة: وإن كان هو خلف الإمام حكماً، فإذا لم يؤد كما التزم صار شبيهاً بالقضاء، ولما كان معنى الأداء من حيث التبع جعل أداء شبيهاً بالقضاء، و لم يجعل العكس.

و لهذا لايتغيّر فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة، كما لو صار قضاءً محضاً بالفوات، ثم وجد المغيرة بخلاف المسبوق؛ لأنه مؤدّى إلى إتمام صلاته.

### [أنواع القضاء]

والقضاء نوعان: قضاء بمثل معقول كما ذكرنا، وبمثل غير معقول، كالفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفايي، وإحجاج الغير بماله ثبتا بالنص.

ولهذا: أي لأجل أنه يشبه القضاء. لا يتغيّر فرضه إلخ: هذه ثمرة كونه شبيهاً بالقضاء. وتوضيحها أنه لو كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم أحدث، فذهب إلى مصره للوضوء، أو نوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حتى فرغ الإمام و لم يتكلّم وشرع في إتمام الصلاة فلايتم أربعا بل يصلّي ركعتين. كما لو صار إلخ: يعنى كما لايصلّي أربعا فيما صار فرضه قضاء بالفوات، ثم وجد المغيّر بأن ينوي الإقامة كذا لا يصلّي أربعاً في الصورة المذكورة، فإن لم يقتد بمسافر بل بمقيم، أو لم يفرغ الإمام بعد، أو تكلّم ثم استأنف، أو يكون مثل ذلك للمسبوق، فيصير فرضهم أربعاً بنية الإقامة وإلى المسبوق يشير بقوله: بخلاف المسبوق: بأن يقتدي المسافر في الوقت بعد ما صلّى الإمام ركعة، فلما تمّ الإمام صلاته نوى المقتدي الإقامة فإنه يتمّ أربعاً.

إتمام صلاته: أي ليس هو قاضياً في قدر الباقي بل هو مؤدّي فيه من كل الوجوه؛ لأن الوقت باق و لم يلتزم أداء هذا القدر مع الإمام، فإذا كان مؤدّيا يؤثّر فيه نيته حيث يتغيّر فرضه بنية الإقامة، ويصير أربعاً.

نوعان: والأولى أن يقول: القضاء أنواع، قضاء محض وهو إما بمثل معقول أو بمثل غير معقول، وقضاء في معنى الأداء، والمراد بالقضاء المحض ما لايكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة ولا حكماً، والمراد بما هو في معنى الأداء ما هو حلافه، وعنى بالمثل المعقول ما يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول مالا يدرك مماثلته إلا شرعاً، وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب حديد بالاتفاق، ولكن المصنف بين القضاء المحض، فيكون المراد بقوله "القضاء نوعان": القضاء المحض، وهو نوعان. كما ذكرنا: من قضاء الصلاة بالصلاة، والصوم بالصوم.

الشيخ الفاني: هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للضعف، فعليه أن يفدي لكل يوم نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب، أو صاعاً من تمر أو شعير. وإحجاج الغير: فإن من لم يستطع الحج لعجز دائم فعليه أن يأمر غيره بأن يحج عنه ويؤتيه المال الذي يحج به. ثبتا: أي الفدية وإحجاج الغير بماله. بالنص: وهو في الفدية قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدُيّةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ (البقرة:١٨٤) على أن تكون كلمة "لا" مقدّرة، أي لايطيقونه كما في قوله تعالى: ﴿ بَيْنُ اللهُ لَكُمُ أَنْ تَضَلُّوا ﴾ (النساء:١٧٦)، أي لئلا تضلّوا، أو تكون الهمزة فيه للسلب=

ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة، لكنه يحتمل أن يكون المعلولاً بعلة العجز، والصلاة نظير الصوم بل هي أهم منه، فأمرناه بالفدية عن المعلولاً بعلة العجز، والصلاة نظير الصوم بل هي أهم منه، فأمرناه بالفدية عن الوائدة الصلاة احتياطاً، ورجونا القبول من الله فضلاً. فقال محمد عليه في الزيادات: ......

= أي يسلبون الطاقة، وإلا فالآية منسوحة على ما قبل: إن في بدء الإسلام كان المطبق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدي، ثم نسخ وفي إحجاج الغير هو الحديث أن امرأة من حثعم قالت: يا رسول الله ﷺ إن فريضة الله على عباده في الحج. أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة، أفأحُج عنه؟ قال: نعم، وذلك في حجة الوداع. (متفق عليه) وعن ابن عباس قال: أتى رجل النبي ﷺ قال: إن أختي نذرت أن تحج، وإلها ماتت، فقال النبي ﷺ: "لو كان عليها دين، أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فاقض دين الله، فهو أحق بالقضاء". (متفق عليه) [البخاري، رقم: ١٩٩٩] أقول: في أكثر الروايات "أحَجّ" بفتح الهمزة وضم الحاء بمعني أحرم عنه وأؤدي أفعال الحج عنه، فعلى هذا لا دلالة في الحديث على أن الإنفاق قائم مقام الحج، فلا يصح التمسك بهذا الحديث إلا أن يكون معني قولها "أن أحجّ": أن آمر أحدا بأن يحج عنه، وفي بعض الروايات "أحُجّ" بضم الهمزة وكسر الحاء بأن أمر أحداً بأن يحج عنه، فالتمسك صحيح.

ولانعقل المماثلة إلخ: أما صورةً فظاهر، وأما معنى فلأن الصوم تجويع النفس، والفدية إشباع.

ولا بين الحج والنفقة: أما صورةً فظاهر، وأما معنى فلأن النفقة عين، والحج أفعال وهي أعراض. وحاصله أن قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير معقول إذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة، وإنما يثبت الفدية في الصوم والنفقة في الحج بالنص فقط. والصلاة نظير الصوم: من حيث أن كل واحد منهما عبادة بدنيّة محضة، لا تعلق لوجوبهما ولا لأدائهما بالمال. منه: أي من الصوم؛ لأنما عبادة بنفسها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها، بخلاف الصوم فإنه عبادة بواسطة قهر النفس.

بالفدية عن الصلاة إلخ: حواب سؤال مقدّر. تقديره: أن الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت غير معقول المعنى وكانت ثابتة بالنص فلايجوز أن يقاس عليها فدية الصلاة، مع أنكم تقولون: إنه من مات وعليه صلاة وأوصى بالفدية فعلى الوارث أن يفدي لكل صلاة بقدر ما يفدى لكل صوم على المذهب المحتار.

وتقرير الجواب: أن وجوب الفدية في قضاء الصلاة للاحتياط لا للقياس، وذلك لأن النص الموجب للفدية في الصوم يحتمل أن يكون معلولاً بعلة عامة وهي العجز، فكما أمرنا في الصوم بسبب العجز بالفدية، بل الصلاة أهم من الصوم، فأمرنا بالفدية فيها احتياطاً، فإن كفت عنها فبها وإلا فله ثواب الصدقة.

إن شاء الله تعالى: والمسائل القياسية لاتتعلق بالمشية قط. في الصوم: من غير إيصاء، نرجو القبول منه إن شاء الله تعالى، فكذا ههنا قوله. ولانوجب التصدّق إلخ: حواب سؤال آخر يرد عليه. تقريره: أن التضحية (وهي إراقة الدم في أيام النحر) عرفت قربة بالنص، وهي غير معقولة؛ لأنها إتلاف الحيوان وتعذيبه، فلايجوز أن يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائماً مقامها بطريق التعدية، وإنكم تجعلون التصدّق بعين الشاة (فيما إذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية) باقية بعد أيام النحر، أو بالقيمة فيما إذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر أو غيره، أو كان من وجبت عليه لم يضح حتى مضت أيام النحر قائماً مقام النحر.

تقرير الجواب: أنا لانجعل التصدّق بعين الشاة أو بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية، حتى يلزم ما ألزمتم بل للاحتياط باعتبار أن تكون التضحية في أيامها فرعاً، ويكون التصدّق بعين الشاة أو بالقيمة أصلاً وتكون هي قائمة مقامه بعارض الضيافة؛ لأن الناس في تلك الأيام أضياف الله، ومن عادة الكريم أن يضيف بأطيب الطعام عنده، وهوا للحم المزكّي المراق منه الدم، ولذا قلنا بالتضحية في تلك الأيام، فإذا مضت تلك الأيام رجعنا إلى ما هو الأصل، وهو التصدّق بالعين أو بالقيمة؛ إذ هو المشروع في باب المال، وإنما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصدق؛ لأن التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلا بنفسها، وتحتمل أن تكون خلفاً، والأصل هو التصدّق، فما دامت الأيام موجودة رجّحنا الاحتمال الأول، وقلنا بوجوب التضحية، وبعد الأيام رجّحنا الاحتمال الأول، وقلنا بوجوب التضحية، وبعد الأيام رجّحنا الاحتمال الأحرى، وقلنا بوجوب التصدّق.

و لهذا: أي لأجل أن ما لايعقل مثله لا قضاء له، كما يفهم من الإيراد التزاماً.

فيمن أدرك الإمام إلخ: يعنى من أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع ويعلم أن الإمام يرفع رأسه لو أشغل بالتكبيرات قائماً فله أن يدخل في الركوع مع الإمام، ولا يقضي التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف كله، لأنما فاتت عن موضعها وهو القيام، وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع، فلا يصح قضاؤها فيه كالقراءة والقنوت، وعندنا يكبر في الركوع من غير رفع يد؛ لأن الركوع فرض، والتكبيرات واجبة، فيراعى =

### [أقسام الأداء والقضاء تتحق في حقوق العباد]

لكنا نقول بأن الركوع يشبه القيام، فباعتبار هذه الشبهة لايتحقّق الفوات، فيؤتى المناهة الركوع احتياطاً. وهذه الأقسام كلها تتحقّق في حقوق العباد، فتسليم عين العبد المعصوب أداء كامل ورده مشغولاً بالدين، أو بالجناية بسبب كان في يد الغاصب أداءً قاصر. وإذا أمهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه أداءً حتى تجبر على القبول، أو شبيهاً بالقضاء من حيث إنه مملوكه قبل التسليم، حتى ينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها،

وهذه الأقسام: السبعة المذكورة من الأداء والقضاء. كلها تتحقّق إلخ: أيضا كما تتحقّق في حقوق الله تعالى. العبد المغصوب: على الوصف الذي ورد عليه الغصب. أداء كامل: لأنه أداء كما غصب من الأصل والوصف، فكان كأداء الصلاة بالجماعة في حقوق الله تعالى. ورده مشغولاً إلخ: يعنى ردّ العبد المغصوب مشغولاً بالدين أو بالجناية بأن استهلك العبد مال إنسان حال كونه في يد الغاصب فتعلّق برقبته الدين، أو جنى جناية يستحق بها رقبته أو طرفه حال كونه في يد الغاصب، فردّ ذلك العبد أداء قاصر"، أما كونه أداءً فظاهر لرد ذلك العبد الذي وقع عليه الغصب، وأما كونه قاصراً فلقصور في الوصف حيث ردّه على غير الوصف الذي وقع عليه الغصب، وصار كأداء الصلاة منفرداً، فلو هلك ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية، أو البيع في الدين برئ الغاصب لوجود أصل الأداء، ولو دفع إلى ولي الجناية أو قتل فيها، أو بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد لقصور في الأداء، فكأنه لم يوجد.

تسليمه: إلى الزوحة في المهر أداء. وشبيها بالقضاء إلخ: هذا نظير للأداء الشبيه بالقضاء. وحاصله إذا تزوّج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبداً معيّنا مملوكا لغيره، ثم اشترى ذلك العبد وسلّمه إلى زوجته كان ذلك أداءً، حيث سلّم ما وقع عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور، وهذا من علامة كونه أداءً وشبيها بالقضاء؛ =

<sup>=</sup> حالهما حتى الإمكان، فرفع البدين في التكبيرات سنة، وكذا وضعهما على الركبتين في الركوع سنة، فلا يترك أحدهما بالآخر، وهذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالأداء؛ لأن هذا قضاء من حيث الذات؛ لأن محلّها القيام قبل الركوع وقد فات، لكنه شبيه بالأداء كما بيّنه المصنف. يشبه القيام: لقيام النصف الأسفل على حاله، ولأن من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة بجميع أجزائها من القيام والقراءة تقديراً. ولما فرغ من بيان أنواع الأداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعهما في حقوق العباد.

وضمان الغصب قضاء بمثل معقول، وضمان النفس والأطراف بالمال قضاء بمثل عير معقول. وإذا تزوّج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاء هو في حكم الحداء، حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمّى.

= لأن العبد إذا كان في ملك سيّده كان شخصًا آخر، ثم إذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر، وإذا سلّمه إليها كان شخصا آخر؛ وذلك لأن تبدّل الملك يوجب تبدل العين حكماً، والدليل في ذلك ما رواه الشيخان عن عائشة في قالت: دخل رسول الله في والبُرمة تفور بلحم، فقرب إليه خبز وأدم من أدم البيت، فقال: ألم أربُرمة فيها لحمّ؛ قالوا: بلى، ولكن ذلك لحم تُصديق به على بريرة، وأنت لا تأكل الصدقة، قال: "هو عليها صدقة ولنا هدية". [البحاري، رقم:٩٧، ٥] فعلم أن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً، فكان الزوج لم يسلّم إليها ما وقع عليه العقد، بل سلّم إليها غيره؛ لأنه قبل التسليم كان مملوكاً للزوج، وتبدّل الملك يوجب تبدل العين حكما كما عرفت، ولهذا ينفذ إعتاق الزوج إياه؛ لأنه مملوكه، ولا ينفذ إعتاق المرأة فيه قبل التسليم إليها. وهذا لمرة كونه شبيها بالقضاء، ولما كانت ذات العبد موجودة في الحالين ووصف المملوكية متغيّر فيهما جعل أداء شبيها بالقضاء نظراً إلى الذات، ولم يجعل العكس. ولما فرغ عن أنواع الأداء شرع في أنواع القضاء.

وضمان الغصب: أي الشيء المغصوب بالمثل فيما إذا غصب مثليًا واستهلكه، ووجد المثل فيما بين الناس أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل، أو كان له مثل ولكن انصرم عن أيدي الناس. قضاء بمثل معقول: أما الأوّل فظاهر؟ لكونه مثلا صورة ومعنى، وأما الثاني فهو مثل معنى وإن لم يكن صورة فالأول كامل، والثاني قاصر، فهذا نظير للقضاء بمثل معقول مع تسميه. غير معقول: إذ لا مماثلة بين الفائت من النفس والأطراف وبين المال، أما صورة فظاهر، وأما معنى فلأن المال مملوك والآدمي مالك، وإنما شرع الله الدية لئلا تمدر النفس المحترمة مجاناً، وهذا نظير للقضاء بمثل غير معقول. تسليمه: أي الزوج القيمة إلى المرأة.

بالمسمّى: وهو العباد المتوسط تجبر على القبول فكذا تجبر على قبول القيمة، وهذا نظير للقضاء الذي في معنى الأداء. وحاصله إذا تزوّج الرجل امرأةً وجعل مهرها عبداً غير معيّن بأن قال: نكحتك على عبد، فصحّت التسمية عندنا خلافا للشافعي، فحينئذ إن اشترى عبداً وسطاً وسلّمه إليها كان أداءً، وإن أتاها قيمة عبد وسط كان قضاءً؛ إذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه في معنى الأداء؛ إذ العبد هنا مجهول الوصف لايمكن تسليمه، إلا بأن يسلّم عبداً وسطاً، والوسط لايتحقّق بغير التقويم، فصارت القيمة أصلا بهذا الوجه، فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط، فكان أداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول القسمة، كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف؛ لأن المسمّى معلوم جنساً ووصفا، فكانت قيمته قضاءً حالصاً،

### [الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء]

ثم الشرع فرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء؛ فجعل القدرة الممكنة شرطاً الشرع الشرع للمكنة شرطاً الوجوب الأداء دون القضاء؛ لأن القدرة شرط الوجوب، والايتكرر الوجوب في المكنة واحد، والشرط كونه متوهم الوجود، لا كونه متحقق الوجود.

= ولما فرغ عن أقسام الأداء والقضاء في حقوق العباد شرع في الفرق بين وحوب الأداء ووجوب القضاء، وأتى في ضمنه بمسألة القدرة التي هي شرط للتكليف، فاعلم أولاً أن التكليف بما لايطاق غير جائز عندنا خلافاً للأشعري؛ لقوله تعالى: ﴿لا يُكلّفُ اللهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة:٢٨٦)، ثم اختلفوا في وقوعه، فما يكون ممتنعاً لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق فالإجماع على أنه لايقع به التكليف، وما يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا نتفاء شرط أو لوجود مانع، فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافاً للأشعري، وثانياً أن ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها الفعل، وتكون علة له بلا خلاف؛ لأنها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببها، بل المراد بها هنا هي القدرة التي بمعني سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح، فإنها تقدّم على الفعل، وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، وهي الصوم: الصحة والإقامة، وقس عليه.

وثالثاً أن هذه القدرة نوعان: كامل، وقاصر، فالكامل هو القدرة الميسّرة كالنصاب الحوليّ والنماء في الزكاة، وهي زائدة على القاصرة، فيصير الواجب به سهلاً. والقدرة شرط لدوام الواجب، والقاصر وهي القدرة الممكّنة، وهي أدن ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، كالمال للزكاة، وهي شرط في أداء كل أمر، والشرط لوجوب الأداء توهمُها أي كونها متوهم الوجود، لا متحقق الوجود.

ثم الشوع فرّق إلخ: بعد ما كان اتحادهما في أن ما هو سبب لأحدهما سبب للآخر كما مرّ سابقاً، ثم بيّن الفرق بقوله: فجعل الشرع إلخ. شوطاً لوجوب الأداء إلخ: يعني أن الشارع جعل القدرة الممكنة شرطا لوجوب الأداء لا لوجوب القضاء، حتى لو كان قادرا على الأداء، ثم زالت القدرة بعد حروج الوقت وجب عليه القضاء.

ولا يتكرّر الوجوب إلخ: يعنى لما ثبت أن القضاء يجب بالسبب السابق الذي يجب به الأداء، فكان وجوب القضاء عين بقاء ذلك الوجوب، لا وجوبا آخر، وقد تحقّق القدرة أول مرة لهذا الواجب، فلو يجعل هذه القدرة شرطا لوجوب القضاء الذي هو عين بقاء ذلك الواجب أيضا يتكرّر الشرط، وبتكرّره يتكرر الوجوب الذي هو مشروط، فيلزم أن يكون لواجب واحد وجوبان، وذلك باطل بالضرورة، فثبت أن وجوب القضاء لايشترط فيه =

فإن ذلك لايسبق الأداء، ولهذا قلنا: إذا بلغ الصبيُّ أو أسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلاة خلافاً لزفر والشافعي؛ لجواز أن يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس، كما كان لسليمان على فصار الأصل مشروعاً ووجب النقل للعجز فيه ظاهراً، كما في الحلف على مس السماء، .....

هذه القدرة، فكان المطلوب حينئذ السؤال والإثم، والدليل عليه أن في آخر العمر يلزمه تدارك ما فاته من الفرائض، ونعلم يقيناً أنه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت، فيظهر ثمرته في حق وجوب الإيصاء بالفدية أو الإثم،

وأما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة؛ لأن طلب الفعل بغير القدرة لايجوز.

فإن ذلك: أي كونه متحقق الوجود. لايسبق الأداء: يعني القدرة الممكّنة ليس من ضروراتها أن تكون متحققةً في الحال بل يكفي توهمها بأن يمتد الوقت من جانب الله، وذلك لأن هذه القدرة شرط، والشرط يسبق المشروط الذي هو ههنا الأداء، وكونحا متحقق الوجود لايسبق الأداء، فكيف يصلح للشرطية.

ولهذا: أي لأحل أن الشرط هو كونما متوهم الوجود. إذا بلغ الصبي إلخ: يعنى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا التحريمة لزمته الصلاة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس، وذلك ممكن كما وقع لسليمان على حين عرض عليه الصافنات الجياد وفاته صلاة العصر باشتغاله بها، فعقر تلك الخيل وضرب أعناقها لمرضاة الله تعالى، فحازاه الله بأن أكرمه برد الشمس إلى موضعها وتسخير الرياح بدلاً عن الخيل، فتجري بأمره رخاء حيث أصاب. وهذا في القرآن, فتأمل وقد وقع ذلك لنبينا عبد حين فاتت صلاة العصر من علي من كما حكاه القاضي العياض في الشفاء، وقال الشافعي وزفر: لايجب عليه الصلاة؛ لأنه ليس بقادر على الفعل لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لفوات شرطه، وهذا التوهم غير كاف، وهذا هو القياس.

فصار الأصل إلخ: يعنى لأحل توهّم القدرة، فصار الأصل أي الأداء واحباً على المكلّف ووجب عليه النقل، أي القضاء؛ لأنه في الأصل نقل كما مرّ؛ لظهور العجز في الأداء. والحاصل أن الأداء لأحل القدرة المتوهمة يكون مشروعا ويجب عليه القضاء لظهور العجز، كما ينعقد اليمين لأجل الإمكان والتوهم، ويحنث في الحال لظهور=

<sup>\*</sup> فتأمل: إشارة إلى سؤال وجوابه، إذ السؤال فهو أن الكلام في وقوف الشمس، والمذكور في قصة سليمان ردُّها فلايناسب ذكرها، وأما الجواب فيمكن أن يقال: إن الشمس احتجبت بالجبال، فزعم سليمان أتما غربت، فلما عقر الخيل فنبهه الله تعالى أنما لم تغرب، فوقف الشمس إلى أن صلّى العصر، وكادت أن تغرب، فالمراد بالردّ الوقوف.

### [من الأداء ما لا يجب إلا بقدرة ميسرة]

وهو نظير من هجم عليه وقت الصلاة وهو في السفر أن خطاب الأصل يتوجه أي اعتبار النوهم دخل بغتة عليه ثم يتحوّل إلى التراب للعجز الحاليّ. ومن الأداء ما لايجب إلا بقدرة ميسرة البهت الأداء. وهي زائدة على الأولى بدرجة، وفرّق ما بينهما أن بالثانية تتغيّر صفة أي القدرة المكنة وهي البسر الواجب، فيصير سمحاً سهلاً.

[شرط القدرة الميسرة]

فيشترط دوامها لبقاء الواجب؛ لأن الحق متى وجب بصفة لايبقى واجباً إلا بتلك الصفة، وهذا قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب، .............

= العجز عن إيجاد شرط البر في قول من حلف: والله ليمسنّ السماء؛ لأن مسّ السماء ممكن، كما وقع لمحمد الله وعيسى عليم، وقال تعالى إحباراً عن الجن: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السّماء ﴾ (الجند، ٨)، فلأجل هذا الإمكان تنعقد اليمين، ولظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم تميّئه للماء قبل ذلك، ولاشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن وغيره ليتوجه إليه خطاب الأصل.

إن خطاب الأصل: أي الوضوء وهو قوله تعالى: "فاغسلوا" الآية. يتوجّه عليه: لتوهم القدرة؛ لأنه يمكن وحدان الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ. يتحول: الخطاب من الأصل إلى الخلف وهو التراب للعجز الحالي فيحب عليه التيمم. ولما فرغ من بيان القدرة المكّنة شرع في الميسّرة. بقدرة ميسّرة: ثم بيّن القدرة المسرة بقوله: "وهي زائدة" إلخ. بينهما: أي بين القدرتين في الحكم.

فيشتوط دوامها: أي القدرة الميسرة لبقاء الواجب، فما دامت هذه القدرة باقيةً يبقى الواجب، وإذا انتفت انتفى الواجب؛ وذلك لأن الواجب إنما ثبت بصفة اليسر، فلو يبقى الواجب مع انتفاء هذه القدرة ليتبدّل من اليسر إلى العسر، وهذا معنى قوله: "لأن الحق" إلح.

ف: واعلم أن هذه القدرة إنما شرط لأكثر العبادات المالية دون البدنيّة. ولهذا: أي لأجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواحب. قلنا بأنه إلخ: لزوال القدرة الميسّرة التي كانت شرطا لوجوبها خلافاً للشافعي، فإن عنده لاتسقط لتقرّر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا استهلكه؛ إذ تبقى عليه زجراً له على التعدّي، وهذا إذا هلك النصاب كله، وأما إذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في الباقى بحصته.

والعشر بهلاك الخارج والخراج إذا اصطلم الزرع آفة؛ لأن الشرع أوجب الأداء المعشر بهلاك الخارج حقيقة اليسر. ألا ترى أنه خص الزكاة بالمال النامي الحولي. والعشر بالخارج حقيقة في كل واحد ومحص من الزراعة.

#### [الفرق بين القدرة الميسرة والمكنة]

وعلى هذا قلنا: إن الحانث في اليمين إذا ذهب ماله كفّر بالصّوم؛ لأن التحيير في أنواع التكفير بالمال ...........

والعشر بهلاك إلى: لأن العشر كان واجباً بالقدرة الميسّرة؛ لأن المكّنة فيه كان بنفس الزراعة، فإذا شرط بقاء تسعة الأعشار عنده علم أنه لايجب إلا بصفة اليسر، فإذا هلك الخارج كله أو بعضه يبطل العشر بحصته؛ لأنه اسم اضافي يقتضي وجود الحصص الباقية. آفة: لأن الخراج إنما وجب بالقدرة الميسّرة؛ لأنه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك، فإذا لم يعطل وزرع الأرض واستأصلت الزرع آفة يسقط الخراج لزوال القدرة الميسرة. ثم أثبت القدرة الميسّرة في كل واحد من الزكاة والعشر والخراج بقوله: "لأن الشرع" إلى ألا ترى أنه إلى: وهذا دليل اليسر، وإلا يمكن الزكاة في نفس المال بغير صفة النماء وغيره. والعشر بالخارج إلى: وهذا دليل اليسر، وإلا فالإمكان ثابت بنفس الزراعة.

والخراج بالتمكن إلخ: وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلّق الخراج برقبة الأرض، سواء حصل له التمكن من الزراعة بنـزول المطر وحصول آلات الحرث أو لا. وعلى هذا: أي لأجل اشتراط بقاء القدرة الميسّرة لبقاء الواجب قلنا: إن الحانث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال إذا ذهب ماله كفر بالصوم.

كفّر بالصوم: لأن الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة، فيشترط دوام القدرة على المال لبقاء الواجب، فإذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال، وبانتفائها انتفى الواجب، فلا يجب بالمال بل بالصوم، وإنما قلنا: "إن الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة" لوجهين: أحدهما ما بيّنه المصنّف بقوله: لأن التخيير في أنواع التكفير بالمال دليل اليسر، وحاصله أن الله تعالى خيره بين أنواع الكفارة بالمال، كالإعتاق والإطعام والكسوة، وذلك تيسير؛ لأن الخيار بين أمور غير متماثلة في المعنى، فيفيد التيسير لا محالة؛ لأنه إذا ثبت له الخيار يوفق بما هو الأيسر عليه، كالمسافر يخير بين الصوم والفطر، ولو كان الواجب عيناً كان أشق عليه، كالمقيم يجب عليه الصوم خاصة، بخلاف الخيار الذي يكون بين أمور متماثلة في المعاني، كما في قوله تعالى: ﴿أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَو ا

دِيَارِكُمْ ﴾ (النساء:٦٦)، فإن أثره يقتصر على الصورة، ولا عبرة بالصورة، فيفيد تأكيد الوحوب لا تيسيره، والتحيير في صدقة الفطر حيث خيّر فيها بين نصف صاع من برّ وبين صاع من شعير وغيره من القبيل الثاني، =

والنقل عنه إلى الصوم للعجز في الحال، مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسيراً للأداء. المال المنال المنال الذكاة، إلا أن المال هنا غير عين، فأي مال أصابه من بعد دامت به أي التكفير بالمال أي الكفارة أي الكفارة أي الحائث أي بعد الحنث وبعد العجز القدرة، ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا؛ لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير، بعد العجز

= فلا يرد أنه يلزم أن تكون هي واحبة بصفة اليسر أيضا للتخيير، وذلك خلاف الواقع. والثاني ما بينه بقوله: والنقل عنه: عطف على اسم "أن" أي ولأن النقل عن التكفير بالمال. تيسيراً للأداء: منصوب على التميز، وهو قائم مقام حبر "أن"، وحاصله أن نقل الحكم عن التكفير بالمال إلى الصوم لكونه عاجزاً في الحال عن التكفير بالمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الأمر عليه، حيث أمكن له الخروج عن العهدة بالصوم في الحال، ولم يعتبر العجز المستدام في العمر في حقه، كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وإذا ثبت أنها وجبت بقدرة ميسرة.

من قبيل الزكاة: في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواحب، فإذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوحوب إلى الصوم ضرورةً، كما يسقط الزكاة بملاك النصاب. غير عين: أي غير معيّن بل الوجوب بمطلق المال.

دامت به القدرة: أي ثبت بذلك المال القدرة. وله دفع دخل مقدّر، تقريره: أن الكفارة بالمال لما كانت من قبيل الزكاة حتى تسقط بملاك المال مثل الزكاة، فينبغي أن لايعود وجوب الكفارة بالمال عليه بحصول مال آخر . بعد السقوط كما في الزكاة، ومع ذلك إنكم تقولون: إنه يجب عليه الكفارة بالمال إذا حصل له مال آخر.

تحرير الجواب: أن بينهما فرقاً، وهو أن الزكاة تجب بمال معيّن، فبعد هلاكه لايعود الوجوب بحصول مال آخر حتى لايحول عليه الحول، وأما الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال معيّن بل بمطلق المال؛ لأن المقصود ما يصلح للتقرّب الموجب للثواب الساتر لإثم الحنث، فالمال الموجود وقت الحنث والحاصل بعده سواء فيه، فأي مال حصل له بعد ذلك ثبت له القدرة على أداء الكفارة بالمال، فلذا تجب عليه.

ولهذا ساوى إلخ: يعنى لأجل أن المال غير معيّن في الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه إياه سواء في سقوط وجوب الكفارة بالمال، فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك؛ وذلك لأن المال لما كان غير معين في وجوب الكفارة لم يوجد التعدّي منه على محلّ مشغول بحق الغير، حتى يقال: تجب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك زجراً له على التعدّي، بخلاف الزكاة، فإن المال فيها معيّن لوجوب الزكاة، فإذا استهلك المال لم تسقط الزكاة عن ذمته لوجود التعدّي منه على محلّ مشغول بحق الغير، فتجب عليه الزكاة زجراً له على التعدّي.

وأما الحج فالشرط فيه الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد، واليسر لايقع إلا بخدم وأعوان ومراكب، وليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن شرطاً لدوام العرة المكنة الواجب. وكذلك صدة الفطر لم تحب بصفة اليسر، بل بشرط القدرة وهو الغناء؛ المواجب. وكذلك صدة الفطر لم تحب بصفة اليسر، بل بشرط القدرة وهو الغناء؛ ليصير الموصوف به أهلاً للإغناء. ألا ترى أنه يجب بثياب البذلة، .....

شرطاً إلى حتى إذا تفوت القدرة يبقى الحج واجباً على حاله، ويظهر ذلك في حق الإثم. والإيصاء هذا ابتداء بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لاتجبان بقدرة ميسرة بل بقدرة ممكنة، أما الحج فلأن الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكن به المرء من أداء الحج، وهذا هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ (آل عمران:٩٧)؛ لأن الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا، وأما اليسر فلا يحصل إلا بخدم وأعوان ومراكب كثيرة، وذلك ليس بشرط بالإجماع، فإذا ثبت أنه يثبت بالقدرة الممكنة، فبقاء هذه القدرة لايكون شرطاً لدوام الحج؛ لأن بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنها شرط محض، ولا يشترط بقاؤها كالشهود في باب النكاح، فإذا انتفت القدرة الممكنة للحج يبقى الحج واجباً، وأما صدقة الفطر فبينها المصنف بقوله: "وكذلك" إلى.

للإغناء: يعنى صدقة الفطر إنما تحب بقدرة ممكنة، وهي الغناء الشرعي، وهو كونه مالكاً للنصاب، وهذا الغناء ليس يسراً؛ لأن اليسر إنما يحصل بالمال النامي ليكون الأداء من الفضل، وهذا لليس بشرط، ولذا لم يشترط فيها حولان الحول، بل لو ملك النصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر، وإنما جعلنا الشرط الغناء؛ لقوله عليمًا "خير الصدقة ما كان عن ظهر غيني". رواه البخاري [رقم:٥٣٥] ومسلم، فلا بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف ليصير بواسطته أهلا، لإغناء الغير؛ لأن الإغناء من غير الغيني لايتحقق، كما أن التمليك من غير المالك لايتحقق. فإن قيل: المراد بالغناء هو كونه مالكاً لقوت فاضل عن يومه، وهذا هو القدرة الممكنة، وما قلتم به هو الميسرة، فيجب الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلا عن يومه كما هو مذهب الشافعي؟

قلتُ: لو يكون المراد بالغناء ما قلتم، يلزم قلب الموضوع، ويرجع الأمر إلى الحرج بأن يعطي اليوم هذا القدر الفقير، فيصير محتاجاً إلى السؤال، فيسأل من ذلك الفقير غداً عين تلك الصدقة، وهذا أقبح؛ لأن دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج إلى السؤال أولى من دفع حاجة الغير، ولذا قلنا: إن عندنا ما دون النصاب له حكم العدم، حتى حلّ الشرع لمالكه أخذ الصدقة، ثم أثبت قوله: (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله: ألا ترى أنه: أي الواجب وهو صدقة الفطر. بثياب البذلة: أي بالثياب التي يتبذّل ويستعمل في اللبس، حتى لو ملك من هذه =

<sup>\*</sup> وهذا: أي كون المال نامياً.

ولايقع بما اليسر؛ لأنما ليست بنامية، فلم يكن البقاء مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب.

#### فصل في صفة الحسن للمأمور به

المأمور به نوعان: حسن لمعنى في عينه، وحسن لمعنى في غيره. والذي حسن لمعنى في المحدم ومو الفسم الأول وثانيهما عينه نوعان: ما كان المعنى في وضعه، كالصلاة فإلها تتأدّى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والتعظيم حسن في نفسه إلا أن يكون في غير حينه أو في حاله. وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه ...........

<sup>=</sup> الثياب فاضلة عن حاجته الأصلية ما يساوي نصاباً وجب عليه صدقة الفطر.

لايقع بها اليسر إلخ: وحصول اليسر إنما يكون بالمال النامي ليكون الأداء من الفضل. نعم يحصل بهذه الثياب القدرة الممكنة فعلم أن الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسّرة. دوام شرط الوجوب: يعني فلايحتاج الواجب وهو صدقة الفطر في بقائه إلى بقاء القدرة الممكّنة التي هو شرط له، كما عرفت. ولما فرغ المصنّف عن بيان القدرة الممكّنة الميسرة شرع في بيان حسن المأمور به.

فصل في صفة إلخ: ولما أثبت صفة الحسن للمأمور به في آخر الكتاب لم يحتج إلى إثباته هنا فتركه، وشرع في تقسيمه. في عينه: بأن يكون الحسن في ذات ذلك المأمور به من غير واسطة. وحسن لمعنى إلخ: بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل له فيه. ما كان المعنى: الذي اتصف به المأمور به بالحسن في وضعه من غير نظر إلى واسطة، يعنى النوع الأول من القسم الأول ما يكون الوصف (الذي صار به المأمور به حسناً) في حدّ ذاته حسناً. في غير حينه: كالصلاة في الأوقات المكروهة.

حاله: كالصلاة مع الحدث والجنابة. والحاصل أن الصلاة حسن لمعنى وضع للحسن في نفسه، فإها أفعال كالركوع والسحود، وأقوال كالثناء والتسبيح، فحسنها لهذه الأفعال والأقوال، وهذه الأفعال والأقوال حسن في نفسها؛ لأنه أنه المخليم للرب، والتعظيم حسن في نفسه؛ لأنه شكر المنعم. ومن هذ القسم الإيمان بالله بل هو أعلى درجة منه؛ لأنه لايقبل السقوط بحال، بخلاف الصلاة، ولذا قسم بعضهم النوع الأول من القسم الأول على قسمين: الأول ما لايقبل السقوط كالإيمان: والثاني ما يقبل السقوط كالصلاة. وما التحق إلى: يعني النوع الثاني ما يكون ملحقاً (بما كان المعنى في وضعه أي) بالنوع الأول بسبب واسطة.

كالزكاة والصوم والحج، فإن هذه الأفعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس في الصوم والحج، فإن هذه الأفعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس و المراء وشرف المكان تضمّنت إغناء عباد الله، وقهر عدوه، وتعظيم شعائره، فصارت حسنة والمنان الثلاثة والمحج في الأول والنفس في الثان معنى؛ لكون هذه الوسائط ثابتة من العبد للرب - عزّت قدرته - بلا ثالث معنى؛ لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة إليه.

## [حكم نوعي الحسن لعينه]

وحكم هذين النوعين واحد، وهو أن الوجوب متى ثبت لايسقط إلا بفعل الواجب، أو باعتراض ما يسقطه بعينه، .....

كالزكاة إلى: فالزّكاة في الظاهر إضاعة المال، وإنما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير، وحاجته بمحض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها، وكذا الصوم في الظاهر تجويع النفس وإهلاكها، وإنما صار حسناً لقهر النفس الأمّارة بالسوء التي هي عدو الله تعالى، وعداوتها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها، وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة ورؤية أمكنة متعدّدة، وسعي هذه الأمور ليست حسنة، وإنما حسن لشرف المكان، وهذه الشرافة بمحض خلقه تعالى لا اختيار للعبد فيها، ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كأنها لم تكن حائلةً فيما بين، فصار الزكاة والصوم والحج حسنة لعينها أي لا بواسطة أمر خارج عن ذاتما، فصارت ملحقة بالحسن لعينه، فلذا جعلت من أقسامه، فتأمل.

وتعظيم شعائره: في الثالث، وكل واحد من هذه الأمور حسنة. بلا ثالث معنى: أي بلا واسطة أمر خارج. ثابتة بخلق الله إلخ: يعنى إنما صارت هذه الأفعال حسنة به لا واسطة وملحقة بالحسن لعينه، مع أن الوسائط موجودة؛ لأن هذه الوسائط مخلوقة لله تعالى ومضافة إليه، فصارت كألها لم تكن حائلة، وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني الذي يأتي بيانه، فإن الواسطة في الأول مخلوقة لله تعالى، فصارت كأن لم تكن موجودة، فالتحق بالحسن لعينه، بخلاف الثاني فإن الوسائط فيه بفعل العباد واختيارهم، فلذا اعتبرت وجعلت الأفعال التي فيها هذه الوسائط داخلة في الحسن لغيره، كالجهاد وصلاة الجنازة وإقامة الحدود.

النوعين: أي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به. واحد إلخ: يعني حكم هذين النوعين واحد، وهو أن الواجب الايسقط عن الذمة بعد ثبوته إلا بإتيانه، أي بأدائه أو باعتراض ما له أثر في إسقاط نفسه بلا واسطة، كالحيض والنفاس، وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهاد، =

= فإنه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه، والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب، إلا أن السبب لما عرف بالأمر صحّت إضافة ما ثبت به إلى الأمر بواسطته، فاندفع ما قيل: إن كان المراد بالواجب ما ثبت في الذمة بالسبب، وهو نفس الوجوب صحّ قوله: باعتراض ما يسقطه بعينه؛ لأنه قد يسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة في الوقت، ولكن إيراده هنا غير مناسب؛ لأنه بصدد بيان حسن ما ثبت بالأمر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب، وإن كان المراد ما ثبت بالأمر وهو وجوب الأداء فلا يصحّ قوله: أو باعتراض ما يسقطه؛ لأن وجوب الأداء بعد ثبوته لايسقط بعارض.

بعدة بفعل مقصود إلخ: يعنى النوع الأول هو ما لايتأدّى الغير الذي حسن المأمور به لأجله بنفس فعل المأمور به، بل لا بدّ أن يوجد بعد المأمور به بفعل آخر مقصود، كالوضوء والسعي، فالوضوء في نفسه تدبير وتنظيف للأعضاء وإضاعة للماء، وإنما صار حسناً لأحل الصلاة، والصلاة لاتحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصداً توجد به الصلاة، وكذا السعي إلى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الإقدام، وليس في ذاته حسن، وإنما حسن لإقامة الجمعة، وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل آخر بعده.

وما يحصل المعنى إلخ: يعني النوع الثاني ما يتأدّى الغير الذي حسن المأمور به لأجله بنفس فعل المأمور به، لا بفعل آخر بعده. كالصلاة على المبت: فإنحا في نفسها بدعة مشابحة بعبادة الأصنام، وإنما حسنت لقضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد الصلاة لايجتاج إلى فعل آخر بعدها. والجهاد فإنه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده، وإنما صار حسناً لأجل إعلاء كلمة الله، والإعلاء يحصل بمجرد الجهاد لايجتاج إلى فعل آخر بعده.

وإقامة الحدود: فإنحا في الظاهر تعذيب، وإنما حسنت لزجر الناس عن المعاصي، وهو يحصل بمجرد إقامة الحدود الايحتاج إلى فعل آخر بعده. قضاء حق: أي حق المسلم كما في صلاة الجنازة. بنفس الفعل: كما عرفت آنفا، ولما كانت هذه الوسائط (وهي إسلام الميّت، وكفر الكافر، وهتك حرمة المناهي في النوع الثاني، والصلاة والجمعة في النوع الأول) بفعل العباد واحتيارهم اعتبرت هذه الوسائط وجعلت داخلةً في الحسن لغيره.

### [حكم نوعي الحسن لغيره]

وحكم هذين النوعين واحد أيضاً، وهو بقاء الواجب بوجوب الغير، وسقوطه بسقوط الغير. أي المكم المعربين المائد المعربين المائد المعربين المائد المعربين المائد المعربين المائد المعربين المائد المائد

#### فصل في النهي

وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر في صفة الحسن.

# [نوعا القبيح لعينه وحكمهما]

ما قبح لعينه وضعاً كالكفر والعبث، وما التحق به بواسطة عدم الأهلية والمحليّة شرعاً،

بسقوط الغير: فيبقى الوضوء والسعي ببقاء الصلاة والجمعة، ويسقط بسقوطهما، وكذا الصلاة على الميّت والجهاد وإقامة الحدود تبقى ببقاء حق المسلم وإعلاء كلمة الله وهتك حرمة المناهي، ويسقط بسقوطها كما أشرنا إليه سابقاً، فتأمل. ولما فرغ عن الأمر شرع في مقابله، وهو النهي.

فصل في النهي: وهو في اللغة: المنع، ومنه النهي للعقل لمنعه عن القبح، وفي اصطلاح الأصوليين هو قول القائل لغيره: "لا تُفعل" على سبيل الاستعلاء. انقسام الأمر: أي كما ينقسم الأمر في كون المأمور به حسناً إلى الحسن لعينه ولغيره وإلى ما هو ملحق بالحسن لعينه، كذلك النهي ينقسم في كون المنهي عنه قبيحاً إلى كونه قبيحاً لعينه، وإلى ما هو ملحق به، وإلى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم، وذلك لأن الحكيم كما لايامر إلا بالحسن كذلك لاينهي إلا القبيح. وضبط التقسيم هو أن المنهي عنه إما يكون قبيحاً لعينه بأن يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المحاورة، وذلك نوعان: الأول ما يكون قبحه وضعاً بأن يكون وضعه للقبح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع. والثاني ما يكون قبحه شرعاً ورد بقبحه وإلا فيحوّزه العقل، أو لغيره بأن يكون القبح للغير، و بقبحه يكون المنهي عنه قبيحاً.

وذلك أيضا نوعان: أحدهما وصف بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهي عنه وصفاً لازماً للمنهي عنه، وثانيهما مجاور بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهي عنه مجاوراً له في بعض الأحيان، ومنفكًا عنه في بعضها، فصار الأقسام أربعة، فالأول ما بينه المصنف في بقوله: ماقبح إلخ. كالكفر والعبث: فالكفر قبيح لعينه وضعاً؛ لأن في ذاته قبحاً يعرف بمجرد العقل، وهو كفران المنعم، ولذا لاينسخ حرمته، وكذا العبث فإنه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة، أو عما ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه الذي في ذاته بمجرد العقل.

كصلاة المحدث وبيع الحرّ والمضامين والملاقيح، وحكم النهي فيهما بيان أنه غير أي المنهى عنه مشروع أصلا.

91

## [نوعا القبيح لغيره]

وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان: ما جاوره المعنى جمعاً كالبيع وقت النداء، والصلاة في الأرض المغصوبة، والوطى في حالة الحيض، .

كصلاة المحدث إلخ: هذا هو القسم الثاني، وذلك لأن الصلاة ليست في نفسها قبيحة يعرف قبحها بالعقل بل في نفسها حسنة، ولكن الشرع جعل أهلية العبد لها منحصرة في حال الطهارة، فالتحقت بالقبيح وضعاً بواسطة عدم الأهلية، وكذا بيع هؤلاء الأشياء قبيح، ولكن لايعرف قبحه إلا بالشرع، وذلك لأن البيع في نفسه ليس قبيحاً يعرف قبحه بالعقل بل حسن، إلا أن الشرع جعل محلَّه مالاً متقوَّما، والحرَّ ليس بمال، وكذا المضامين ليست بمال وهي ما تضمنه أصلاب الفحول، جمع مضمون. وصورة بيعها أن يقول: بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل، فهو يبيع الماء، وهو ليس بمال شرعاً، فصار بيعها قبيحاً شرعاً، التحق بالقبيح وضعاً بواسطة عدم المحليَّة شرعاً، وكذا الملاقيح ليست بمال، وهي ما في البطون من الأجنة، جمع ملقوح أو ملقوحة من لحقت الدابة إذا حبلت، وهو فعل لازم، لايجيء اسم المفعول منه إلا موصولاً بحرف الجر، إلا ألهم استعملوا بحذف الجار، كذا قيل، وصورة بيعها أن يقول: بعت الولد الذي يحصل من هذه الناقة، فبيعها قبيح شرعاً لعدم المحليَّة؛ لأن الماء قبل أن يخلق ليس بمحلِّ البيع، وكان ذلك من عادات العرب، فنهي النبي ﷺ عنه.

فيهما: أي في القسمين المذكورين. أصلاً: لايتصوّر أن يكون مشروعاً بوجهه. ما جاوره المعني جمعاً: هذا هو القسم الرابع يعني القسم الرابع ما حاور المنهيّ عنه الغير الذي قبح لأجله ذلك المنهى عنه جمعاً بأن يجتمعا في بعض الأحيان من غير أن يصير ذلك الغير وصفاً لازماً له أو داخلاً في حقيقته.

كالبيع وقت إلخ: فالقبح في هذه الأشياء لأمر يجاور هذه الأشياء لا لذاتما، فالبيع في وقت أذان الجمعة أمر مشروعٌ في ذاته، وإنما قبح بالإخلال بالسعى الواجب إلى الجمعة، وهو أمر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه، فإن البيع قد يوحد بغير الإخلال بأن يبيعا في الطريق ذاهبَين إلى الجامع، والإخلال بالسعى قد يوجد بدون البيع بأن يمكث في الطريق بغير البيع، وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعةً في ذاهًا، وإنما قبحت لأجل شغل ملك الغير، وهو أمر ينفك عن الصلاة بأن يوجد الصلاة في ملك نفسه، ويوجد الشغل بغير الصلاة بأن يسكن فيها =

وحكمه أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي، ولهذا قلنا: إن وطأها في حالة الحيض يحلّلها للزوج الأول، ويثبت بما إحصان الواطئ، وما اتّصل به المعنى وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر.

وصفاً: وهذا هو القسم الثالث بأن يكون الغير الذي صار المنهي عنه لأجله قبيحاً وصفاً لازماً له لا ينفك عنه. كالبيع الفاسد إلج: فإن البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحاً بأصله؛ لأنه قد وحد فيه ركن البيع من أهله في محلّه، لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفاً لازماً له لاينفك عنه، وهو كون الخمر ثمناً؛ إذ الخمر ليست بمال متقوّم، وهي مما وجب الاجتناب عنها، فلا يجوز تسليمها وتسلّمها، والثمن في البيع بمنسزلة الوصف اللازم؛ لأن البيع لاينفك عن الثمن، فيفسد به البيع ولا يبطل بخلاف بيع الحر؛ لأن الحكم يثبت بقدر دليله، وكذا صوم يوم النحر ليس في نفيه قبيحاً؛ لأنه عبادة وإمساك لله تعالى، وإنما قبح لوصف اتصل به وصار لازماً له وهو الوقت، والوقت داخل في تعريف الصوم، لا يمكن انفكاكه عنه، فصار بمنسزلة الوصف اللازم، وهذا الوقت أي يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصوم إعراض عنه، فصار قبيحاً لأجله.

وحكم هذا القسم أن المنهي عنه يكون فيه فاسداً لاتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله، فإن المنهي عنه يكون فيه مكروهاً لعدم اتصال القبح فيه؛ ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله. ولما فرغ عن تقسيم المنهي عنه أراد أن يبيّن أن أيّ لهي يقع على القسم الثاني أي القبيح لغيره.

<sup>=</sup> ولا يصلّي، وكذا الوطء في الحيض مشروعٌ من حيث ألها منكوحة، وإنما قبح لأجل الأذى، وهو أمر يجاور الوطء قد ينفك عن الوطء بأن يوحد الأذى بدون الوطء بدون الأذى.

وحكمه: أي حكم هذا القسم. يكون صحيحاً إلخ: بلا خلاف، حتى انعقد البيع وقت النداء، ويكون موجباً للملك من غير توقّف على القبض، ويتأدّى الفرض في الأرض المغصوبة، ويكون الوطء في حالة الحيض سبباً للإحصان، مثل الوطء في حالة الطهر. ولهذا: أي لأجل أن المنهيَّ عنه في هذا القسم يكون مشروعاً بعد النهي. يحلّلها إلخ: يعنى من طلّق امرأته ثلاثاً لا يحلّ له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجاً غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثاني، فإن دخل بها في حالة الحيض تحلّ به للزوج الأول بأن ينكحها بعده، وكذا يثبت به الإحصان، فإن من شروط الإحصان أن يدخل بامرأة على وجه مشروع، فإن دخل بها في حالة الحيض يصير به محصناً حتى لو زي بعده كان حدُّه الرجم.

## [حكم النهي عن الأفعال الحسية والشرعية]

والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول، والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير، وقال الشافعي على البابين: إنه ينصرف إلى القسم الأول إلا بدليل؛ لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن، فينصرف مطلقه إلى بدل على حلاقه النهي علاقه القبح علية الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع الكامل منه كالأمر، ولايلزم الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع وهو القسم الأول له أيبقى سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه؟ وأما ما هو جزاء شرع زجراً له أيبقى سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه؟ وأما ما هو جزاء شرع زجراً

الأفعال الحسيّة إلخ: والمراد بالأفعال الحسية ما يعرف حسّا ولا يتوقّف تحققها على الشرع. وقيل: ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع باقية على حالها بعد ورود الشرع، لم يتغيّر به، كالقتل والزنا وشرب الخمر، فالنهي الخالي عن القرينة الدالة على أن المنهي عنه قبيح لعينه أو لغيره يقع على القبيح لعينه، إلا إذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطء في حالة الحيض، فإنه حرام لغيره مع أنه فعل حسيّ؛ لأن الدليل قد دلّ على أن النهي عنه لمعنى الأذى لا لعينه، والمراد بالأفعال الشرعية ما يتوقّف حصوله ولا تحققه على الشرع. وقيل: ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع، كالصوم والصلاة والبيع والإجارة وسائر العبادات والمعاملات، فإن الصوم هو الإمساك مطلقاً وقد زيدت في الشرع عليه أشياء، وقس عليه الباقي. فالنهي المذكور إذا ورد على هذه الأفعال يحمل على القبيح لغيره وصفاً حتى يكون المنهي عنه بعد ورود النهي فاسداً لا باطلا، إلا إذا دلّ دليل على كونه قبيحاً لعينه، كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث.

كالأمر: فكما أن الأمر المطلق الخالي عن القرائن يقع على الحسن لعينه عندكم، كذلك النهي الخالي عن القرائن يجب أن يقع على القبح لعينه؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، والنهي مثل الأمر في الاقتضاء، فعنده النهي عن الأفعال الحسية والشرعية يحمل على القبح لعينه إلا إذا دلّ دليل على خلافه، فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء، فيكون كل واحد باطلاً، فلا يكون صوم العيد سببا للثواب، ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض. وقوع النهى عليه: أي على السبب أم لايبقى.

شرع زجراً: عن الفعل الحرام، فيعتمد حرمة سببه كالقصاص. دفع نقض يرد عليه، تقريره أنكم قلتم: النهي عن التصرفات الشرعية يعدم مشروعيتها، فلايتعلّق به حكم الشرع، والظهار منهي عنه كما يستفاد من قوله تعالى:= فيعتمد حرمة سببه كالقصاص. ولنا أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فيعتمد التصور؛ ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه، هذا هو الحكم الأصلي في النهي.

## [لا منافاة بين المشروع بأصله والقبيح بوصفه]

فأما القبح فوصف قائمٌ بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقاً لحكمه، فلا يجوز تحقيقه على في المنهي عنه بسبب النهي أي بالنهي أي بالنهي أي القبح وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه،

= ﴿ مُنْكَراً مِنَ الْقَوْلِ وَزُوراً ﴾ (المحادلة: ٢)، ومع ذلك قلتم: إن الظهار انعقد سبباً للكفارة التي هي عبادة و لم ينعدم بالنهي؟ فأحاب عنه بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعي يتعلق بسبب مشروع، كالملك يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً لهذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهى على ذلك السبب أم لا؟

وأما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه منكر من القول وزوراً، حتى يقال: إنه بعد ورود النهي أيضا سبب للحكم المشروع وهو الكفارة، وأما الكفارة فهي جزاء شرع زجراً عن الفعل الحرام، وهو الظهار، فهي لا محالة تقتضي أن يكون سببها حراماً كالقصاص، فإنه جزاء مشروع شرع للزجر عن القتل الحرام، فهو يقتضى حرمة القتل، فكون القتل والظهار حراماً لاينافي أن يكونا صالحين لإيجاب الجزاء بل يحققه. ثم أورد المصنّف دليلا على أن النهى عن الأفعال الشرعية يقع على القبح لغيره وصفاً.

اختيار العباد وكسبهم: بحيث لو أقدم عليه المكلّف لأوجده. فيعتمد التصور: أي فيقتضي النهي أن يكون المنهي عنه المنهي عنه متصور الوجود عن المكلف. الحكم الأصليّ: يعني الحكم الأصليّ في النهي هو أن يكون المنهي عنه متصور الوجود عن المكلّف ليثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره؛ إذ لو لم يكن ثمه اختيار سمّي ذلك الكف نفياً ونسخاً لا نهياً، كما إذا لايتصور منه شرب الماء بأن لايكون في الكوز ماء، يقال له: لا تشرب ، يكون ذلك نفياً، نعم لو كان الماء يكون نهياً، فإذا لم يكن الفعل متصور الوجود منه لايثاب بتركه، ويكون النفي لبيان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً، كالتوجه إلى بيت المقدس.

يثبت: ذلك الوصف. تحقيقاً لحكمه: أي حكم النهي، يعنى إن القبح في المنهي عنه إنما يثبت اقتضاءً ضرورة حكم الناهي. واقتضاه: أي القبح، والموجب المقتضي هو النهي.

بل يجب العمل بالأصل في موضعه، والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع، فيصير مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه، فيصير فاسداً أي النهي عنه مثل الفاسد من الجواهر، ولا تنافي بينهما. فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالإحرام الفاسد، فوجب إثباته على هذا الوجه، رعايةً لمنازل المشروعات ومحافظةً لحدودها،

في موضعه: أي موضع ورود النهي، وهو المنهيّ عنه بأن يبقى المنهي عنه اختياراً، واختيار الأفعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل فيه من حانب الشارع، ومع ذلك ينهاه عنه، فيكون مأذونا فيه بأصله، وممنوعاً عنه لأحل قبح النهي. الفاسد من الجواهو: كما يقال: لؤلؤة فاسدة إذا بقي أصلها وذهب لمعانما وصفاؤها.

بينهما: أي المشروعية بأصله والفساد بوصفه، حتى يقال: لايمكن أن يكون الشيء فاسداً مع بقاء مشروعيته. وحاصل الاستدلال أن النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه متصوّر الوجود، وإلا يكون نفياً ونسخاً كما عرفت، وهذا أصل في النهي، وكون المنهي عنه قبحاً فرع فيه، إذ القبح إنما يثبث اقتضاء ضرورة حكمة الناهي، فاجتمع في المنهي عنه أمران، أحدهما الاختيار وثانيهما القبح، ولا منافاة بينهما إذا يكون أحدهما أصلا والآخر فرعاً، فوجب أن يراعى حالهما بحيث لايبطل أحدهما، فالاختيار في الأفعال الشرعية يستدعي أن يكون اختيار الفعل فيه من حانب الشرع، فيكون مأذوناً فيه، والقبح يستدعي أن يكون ممنوعاً عنه، وهذا لايمكن إلا بأن يكون ذلك الفعل مشروعاً بأصله وذاته، وقبيحاً وممنوعا باعتبار وصفه، فيصير فاسداً لا باطلا، والشافعي على أنه قبيح لعينه أبطل الاختيار الشرعي الذي هو الأصل في النهي بالفرع، أي بالقبح الذي هو المقتضى وإن بقي فيه الاختيار الحسي وهو غير نافع، فيصير النهي نفياً ونسخاً ويبطل الأصل لرعاية المقتضى. هذا هو توضيح المقام، ثم أكد قوله: "ولا تنافي بينهما".

كالإحرام الفاسد: فإن المحرم بالحج إذا جامع بامرأته قبل الوقوف بعرفة فسد إحرامه وحجّه، فهذا الإحرام، الفاسد مشروع بأصله حتى وجب عليه المضي على ذلك، ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الإحرام، وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الإحرام لايخرج به عن العهدة، فيجب عليه القضاء في العام القابل، فثبت أن الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعاً، وإنه لاتنافي بينهما. فوجب إثباته: أي كون المنهي عنه مشروعاً على هذا الوجه: وهو أن يكون مشروعاً بأصله مع كونه قبيحاً بوصفه. رعاية لمنازل إلخ: والرعاية أن ينرل الأصل، وهو كون المنهي عنه اختيارياً في منزله بأن يجعل المنهي عنه مشروعاً بأصله، والتبع وهو كونه قبيحا في منسزله بأن لايجعل التبع مبطلاً للأصل، كما أبطل الشافعي بجعل المنهي عنه قبيحاً لعينه كما عرفت، والمحافظة=

وعلى هذا الأصل قلنا: إن البيع بالخمر مشروع بأصله، وهو وجود ركنه في محلّه، غير أي الأصل في البيع مشروع بوصفه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال غير متقوّم، فيصلح ثمناً من وجه دون أي الوصف أي الوصف أي الوصف أي الفضل في أي المسلاً لا باطلا، وكذلك بيع الربا غير مشروع بوصفه، وهو الفضل في أي كالبيع بالحسر أي كالبيع بالحسر أي كالبيع بالحسر أي الموسف، وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربا.

# [حكم صوم يوم النحر]

وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله، وهو الإمساك لله تعالى في وقته، وغير مشروع بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم. ألا يرى أن الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه، .................

<sup>=</sup> أن يجعل النهي نحياً والنفي نفياً، لا أن يجعل كل واحد في المشروعات واحداً كما جعل الشافعي هي ثم فرّع على الأصل الذي أثبته بدليل. وعلى هذا الأصل: وهو أن النهي في التصرّفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها بأصلها، وفسادها بوصفها. ركنه في محلّه: والركن للبيع (وهو مبادلة المال بالمال، والخمر مال؛ لأن المال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادّخاره لوقت الحاجة) قد وجد، فصار مشروعاً بأصله.

غير متقوّم: لأن المتقوّم ما يجب بقاؤه بعينه أو بقيمته شرعاً، وهي ليست بهذه المثابة في حق المسلم.

فاسداً لا باطلا: فيكون هذا البيع مفيداً للملك بعد القبض. بيع الوبا: وهو معاوضة مال بمال، فيه فضلٌ يستحقّ بعقد المعاوضة لأحد الجانبين، مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان.

غير مشروع بوصفه إلخ: ففات شرط الجواز الذي هو المساواة، فيصير فاسداً لا باطلا.

الشرط الفاسد: هو ما لايقتضيه العقد، ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق. في معنى الوبا: حيث يصير به البيع فاسداً. وكذلك صوم يوم النحر إلخ: وكذلك صوم أيام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله، حتى صحّ به النذر عندنا. الإعراض: والإعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه. يقوم بالوقت: أي يوحد فيه لكونه معياراً له. ولا خلل فيه: أي في الوقت؛ لأنه كسائر الأوقات، فلا يتعلّق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت.

والنهي يتعلَّق بوصفه، وهو أنه يوم عيد، فصار فاسداً، ولهذا يصحّ النذر به عندنا؛ الله أي بوصف الوقت صوم يوم النحر لا ياطلاً لأنه نذر بالطاعة، وإنما وصف المعصية متصل بذاته فعلاً لا باسمه ذكراً.

## [حكم وقت طلوع الشمس]

ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح بأصله، فاسد بوصفه، وهو أنه منسوب ألى الشيطان كما جاءت به السنة، .....

يوم عيد: أي يوم ضيافة الله، والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم؛ لأنه يقوم به. ولهذا: أي لكونه مــشروعاً باعتبار أصله. عندنا: استحساناً خلافا لزفر الله والشافعي الله. وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة الله. عند بالطاعة: من حيث ذات الصوم، وانجا وصف المعصمة الحن بعن اتجا صعة النذرية؛ لأن مرة ما العرصة

نذر بالطاعة: من حيث ذات الصوم. وإنما وصف المعصية إلى: يعنى إنما صح النذر به؛ لأن وصف المعصية وهو الإعراض عن الضيافة إنما يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا، وهو لم يوجد من الناذر، وإنما وجد ذكر اسم الصوم منه إذا قال: لله علي أن أصوم يوم النحر، أو أصوم غداً، والغد يوم النحر، والذكر ليس معصية؛ لأنه ليس بإعراض، فلا يمنع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم لخرج عن العهدة؛ لأنه أداء كما التزمه، ولكن عليه أن يفطر في هذا اليوم ويقضي في يوم آخر ليتخلّص عن المعصية، كما هو في ظاهر الرواية. وهذا جواب عن قول الشافعي وزفر وهو أن الصوم في هذه الأيام معصية، فلا يصح النذر، فقال: إن المعصية إنما توجد بالصوم لا بذكره، والناذر لم يوجد منه إلا الذكر، فكيف لايصح.

طلوع الشمس ودلوكها: أي زوالها أو غروها، يقال: دلكت الشمس إذا زالت أو غابت.

صحيح بأصله: لأنه يساوي سائر الأوقات في كونها ظرفاً صالحا للعبادة. كماجاءت به السنة: لأن النبي مخ نحى الصلاة عند طلوع الشمس ودلوكها. قال النبي مخ "لا يتحرّى أحدكم فيصلّي عند طلوع الشمس ولا عنسد غروها". [البخاري، رقم: ٥٨٥] وفي رواية قال: "إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى يسبرز، وإذا غساب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب، ولا تحينوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروها، فإنها تطلع بسين قسرني الشيطان". متفق عليه، [البخاري، رقم: ٣٢٧٢،٣٢٧٣] وعن عبد الله الصنابحي منه قال: قسال رسول الله منه: "إن الشيطان" متفق عليه، والبخاري، وقم: وأد ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارفها، فإذا زالت فارقها، فإذا دنست للغسروب قارفها، فإذا غربت فارقها، وفي رسول الله من عن الصلاة في تلك الساعات". رواه مالك وأحمد والنسائي [٥٠٥] وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه. والكلام يمكن أن يحمل على الحقيقة بأنه يقابل الشمس وقت طلوعها، فيثبت حتى يكون =

إلا أن أصل الصلاة لايوجد بالوقت؛ لأنه ظرفها لا معيارها، وهو سببها، فصارت الصلاة فيه ناقصة لا فاسدة. فقيل: لايتأدى بها الكامل، ويضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به، فازداد الأثر فصار فاسداً، فلم يضمن بالشروع،

= طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادةً له، ويمكن أن يحمل على التمثيل لتسلّطه على عبدة الشمس وتحريكه إياهم على عبادتما في هذا الوقت، ولما كان يرد أنه لما ثبت أن هذه الأوقات في حق الصلاة كيوم النحر في حق الصوم، والحال أن الصلاة في هذه الأوقات كالصوم، والحال أن الصلاة في هذه الأوقات ناقصة وليست بفاسدة دفعه بالفرق بينهما بقوله: إلا أن أصل إلح.

إلا أن أصل إلى : يعني بين الصوم في يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة فرق، وهو أن الصلاة لاتوجد بالوقت؛ لأنه ظرفها، والظرف لا تأثير له في إيجاد المظروف بل الصلاة توجد بأفعال معلومة، والوقت بحاور لها، فلا يكون فساد الوقت مؤثّرا في فسادها، بخلاف الصوم فإنه يوجد بالوقت؛ لأنه معيار له على ما مرّ، فيكون متصلا بالصوم، فيؤثّر فساده في الصوم. وقوله: "هو" أي الوقت سببها أي الصلاة إشارة إلى دفع مقدر يرد عليه، وهو أن فساد الظرف لما لم يؤثّر في فساد المظروف كما قلتم ينبغي أن لايؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف أيضاً حتى يتأدّى الصلاة في هذا الوقت كاملا، والحال أنكم تقولون: إنها تؤدّى ناقصاً. تقرير الجواب: أن الوقت وإن كان ظرفاً للصلاة لكنه سبب لها، ففساد السبب يؤثّر في فساد المسبب ضرورة، إلا أنه لما كان بحاوراً و لم يكن وصفاً يؤثر في النقصان لا في الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يوثر في نقصان المسبب وهو الصلاة فقيل: لا يتأدى بها إلى الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يوثر في نقصان المسبب وهو الصلاة فقيل: لا يتأدى بها إلى الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يوثر في نقصان المسبب وهو الصلاة فقيل: لا يتأدى بها إلى الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يوثر في نقصان المسبب وهو الصلاة فقيل: لا يتأدى بها إلى الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يوثر في نقصان المسبب وهو الصلاة فقيل: لا يتأدى بها إلى الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقساده المسبب وهو الصلاة في الفساد المسبب طورة المسلاد فقيل: لا يتأدى بها إلى المسبب طورة الها كسان الوقت سبب المسبب طورة المسلاد فقيل المسبب طورة المسلاد المسبب طورة المسلاد في الفساد المسبب طورة المسلاد فقيل المسلاد المسلاد المسبب طورة المسلاد المسبب طورة المسلاد ا

لا يتأذى بها: أي في هذه الأوقات المكروهة الواجب الكامل وهو الصلاة الكامل. بالشروع: حيى لو شرع النفل في هذه الأوقات ثم قطعه وجب عليه القضاء، وينبغي أن يقضي في وقت كامل، فإن قصضى في هذه الأوقات أجزأه وقد أساء. والتفريع الأول باعتبار تحقّق النقصان، والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان، وهذا بخلاف الصوم؛ لأن الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفا وتشديدا به أي بالوقت، فيقال: هو الإمساك عن المفطّرات الثلاث نحاراً مع النية، حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت، فيزيد بازدياده وينقص بانتقاصه، ويكون الوقت داخلا في ماهية الصوم. فازداد الأثر: أي ازداد أثر فساد الوقست في الصوم لمسدة الاتصال بينهما. فلم يضمن بالشروع: في يوم النحر، ولما كان يرد على الأصل المذكور (وهو أن النهي عن =

<sup>\*</sup> يعرف: هذا بناء على تخفيف يعرف. \*\* يكون: هذا بناء على تشديد يعرف.

# [الفرق بين النكاح والبيع]

ولا يلزم النكاح بغير شهود؛ لأنه منفي لقوله على: "لا نكاح إلا بشهود"، فكان نسخاً، ولأن النكاح شرع لملك ضروري لاينفصل عن الحلّ، والتحريم يضاده، بخلاف البيع؛ لأنه شرع لملك العين، والحلّ فيه تابع. ألا ترى أنه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا، كالأمة المجوسية والعبيد والبهائم، ......

= الأفعال الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها) الإيراد بأن النكاح بغير شهود لم يبق مشروعاً مع أنه منهي عنه. أحاب المصنف عنه يوجهين فقال: ولايلزم: على أصلنا الاعتراضُ من جهة النكاح بغير شهود.

نسخاً: لا هُياً، وكلامنا كان في النهي دون النفي والنسخ، فيكون ذلك إحبارا عن عدمه، كقولك: لا رحل في الدار، وذلك لايوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر. هذا هو الوجه الأول من الجواب. والثاني ما بينه بقوله: والتحريم يضاده: يعني ولو كانت صيغته هياً لا يمكن العمل بحقيقتها فوجب صرفها إلى النفي؛ لأن النهي إنما يوجب بقاء المشروعية فيما أمكن إثبات موجبه (وهو الحرمة مع المشروعية)، لا فيما لايمكن ذلك، والنكاح من هذا القبيل؛ لأنه إنما صار مشروعاً لأجل الملك الضروري الذي لاينفصل عن الحلّ؛ لأن الأصل فيه أن لايكون مشروعاً؛ لأنه استيلاء على الحرة، لكنه شرع لضرورة بقاء النسل، والتحريم الحاصل بالنهي يضاد الحل الذي شرع النكاح لأجل ما يستلزمه، فلايمكن الجمع بين الحلّ والحرمة الثابتة بالحديث المجمع عليها، فينعدم الحلّ ضرورة، ومن ضرورة عدمه أن لايبقي سبب الحلّ مشروعاً؛ لأن الأسباب الشرعية يراد لأجل أحكامها لا لذاتها، وإذا خرج السبب عن إفادة المشروعية صار النهي نفياً نسخاً. كالأمة المجوسية: مثال لموضع الحرمة.

والعمل بحقيقة النهي؛ لأن البيع إنما شرع لملك العين، والتحريم لايضاده، والتحريم إنما يضاد الحل لا الملك، والحل والعمل بحقيقة النهي؛ لأن البيع إنما شرع لملك العين، والتحريم لايضاده، والتحريم إنما يضاد الحل لا الملك، والحل في البيع يثبت تبعاً، فلا يضاده التحريم؛ لأن البيع فيما لاتوجد حل الوطء كالأمة المحوسية وفيما لايمكن الحل كالبهائم والعبيد مشروع، فثبت أنه للملك لا للحل. ولما كان يرد النقص على الأصل المتفق عليه وهو أن النهي عن الأفعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية أصلاً، وهو أن الغصب وكذا الزنا فعلان حسيان وقد ورد النهي عليهما، فقال تعالى في الغصب: ﴿ ولا تَأْكُلُوا أَمْوَ النَّمُ اللَّهُ الْمُوالِ (القرة ١٨٨١).

وقال في الزنا: ﴿ وَلا تَقْرَبُوا الزَّنَى ﴾ (الاسراء:٣٢)، ومع ذلك قد قلتم بمشروعيتها بعد النهي، حيث جعلتم الغصب سبباً لملك المغصوب عند أداء الضمان، وكذا جعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة؛ إذ النعمة لاتنال إلا بسبب مشروع، دفعهما. ولا يقال في الغصب بأنه يثبت الملك مقصودًا به بل يثبت شرطاً لحكم شرعي، وهو الضمان؛ لأنه شرع جبراً، فيعتمد الفوات، وشرط الحكم تابع له، فصار حسنا الحكم الشرعي على الغاصب لحق الماك الناصب لحسنه. و كذلك الزنا لايوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه، بل إنما هو سبب للماء، والماء سبب للولد، والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، ولا عصيان ولا عدوان أي من الولد هو المرافه و تتعدّى إلى أطرافه و تتعدّى إلى أسبابه، ....

أما الغصب فدفعه بقوله: ولا يقال في إلخ: مثل البيع حتى يرد أنه مع كونه منهياً عنه والحال أنه فعل حسسي مشروع لكونه مفيد الملك للغاصب. فيعتمد الفوات: أي: فيقتضي الضمان فوات ملك المغصوب عن المالك؛ لئلا يجتمع البدلان، وهما الضمان والمغصوب في ملك شخص واحد، فلا محالة يخرج المغصوب عند أداء الضمان عن ملك المالك شرطاً لحكم شرعيّ.

حسناً بحسنه: أي بحسن الحكم وهو الضمان. أقول: لايطابق هذا الجواب للسؤال إلا بأن يقدّر معنى كلام الخصم: أن الغصب قبيح بعينه، فإثبات الملك به يكون قبيحاً، فحينئذ يطابق الجواب بأن الملك لم يثبت من حيث أنه مقصود بل من حيث أنه شرط لحكم شرعيّ، والحكم الشرعي وهو الضمان حسن، والشرط تابع للمشروط في الحسن، فيكون الملك أيضاً حسناً من هذا الوجه. و

الجواب على ما قرّرنا السؤال هو أن الملك لايثبت للغاصب قصدًا حتى يلزم ما ألزمتم، بل هو يثبت تبعًا وشرطا لحكم شرعيّ، وأما الزنا فدفعه بقوله: وكذلك الزنا إلخ.

ولا عصيان ولا عدوان فيه: أي الولد لا بالنظر إلى حقوق الله ولا بالنظر إلى حقوق العباد؛ لأنه مخلوق بصنعه تعالى. وحاصله أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، أي يحرم على الولد أولا أب الواطئ وابنه إذا كان أنثى، وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً، وهذا الولد الذي أصل في المحرّمات لا عدوان فيه.

إلى أطرافه: أي طرفيه، وهما الأب والأم لا غير، فتحرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلته على المرأة؛ لأن الولد أوجد اتحاداً بينهما، ولذا يُضاف الولد الواحد إليهما جميعًا، فعلى هذا كان ينبغي أن لايجوز وطء الموطؤة مرة أحرى ولكن حاز دفعًا للحرج. أصبابه: من القبلة واللمس والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة، فكما ثبتت الحرمة من الزنا ثبتت من هذه الأمور، فالزنا وأسبابه أقيم مقام الولد الذي هو الأصل في هذه الحرمة.

### [حكم ما قام مقام غيره]

وما قام مقام غيره إنما يعمل بعلة الأصل، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نظر في الماء نظر الماء مطهراً وسقط عنه وصف التراب، فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لايوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة.

# [حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه]

فصل في حكم الأمر والنهي في ضدّ ما نسبا إليه: اختلف العلماء في ذلك، ......

بعلة الأصل: أي بالمعنى الذي يعمل به الأصل من غير نظر إلى أوصاف نفسه، فالزنا لما أقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الأوصاف، ولاينظر إلى الزنا بأنه حرام، ثم أكد بقوله: ألا ترى إلخ. وصف التراب: يعنى إذا جعل التراب حلفاً للماء في إفادة التطهير لاينظر إلى أوصاف التراب من التلويث وغيره، بل ينظر إلى كون الماء مطهرا. فكذلك هنا إلخ: يعنى كما لاينظر إلى أوصاف التراب لقيامه مقام الماء، كذلك لاينظر في أوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذي ليس فيه هذا الوصف في إيجاب حرمة المصاهرة، فيعمل الزنا وأسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها.

وحاصل الجواب أن السبب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت، وهو ليس بمنهي عنه، وأما الوطء سواء كان بالحرام أو بالحلال فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات، وإنما هو سبب بالعرض ويجعله قائماً مقام الولد؛ لأن الوقوف على حقيقة العلوق متعذّر، والوطء سبب ظاهر مفض إليه فأقيم مقامه، وجعل الولد كالحاصل تقديراً واحتياطا، وكما أن الوطء الحلال مفض إليه، كذا الحرام مفض بلا تفاوت، فكما جعل الوطء الحلال قائماً مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطء الحرام جعل قائماً مقامه في ذلك، ولاينظر إلى وصف الحرمة؛ لأنه إنما يعمل بحيثية النيابة لا من حيث الذات، كما أن التراب إنما يطهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، وقال الشافعي عشد: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنه حرام، فلا يكون سبباً لنعمة، وهي حرمة المصاهرة؛ لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات، وقد من الله كما علينا حيث قال: ﴿وهُو الّذِي محلة من الْماء بشراً فحعله نسباً وصهراً (الفرقان:٤٥)، وعندنا كما يثبت حرمة المصاهرة بالوطء الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر إلى داخل الفرج بشهوة، فيحرم أب الواطئ وابنه على الموطؤة، ويحرم أم الموطؤة وبنتها على الواطئ. هذا توضيح المرام وتحقيق المقام.

اختلف العلماء إلخ: ليس الخلاف في هذين المفهومين؛ لأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده =

والمختار عندنا أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضدّه، لا أن يكون موجباً له الأمر بالشيء أو دليلاً عليه؛ لأنه ساكت عن غيره.

# [الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده]

= قطعاً، ولا في اللفظين؛ لأن صيغة الأمر: افعلْ، وصيغة النهي: لا تفعلْ، إنما الخلاف في أن الشيء المعيّن إذا أمر به هل ذلك الأمر نهي عن الشيء المضادّ له؟ فإذا قيل: تَحرَّك، هل له أثر في منع السكون حتى يكون قوله: "تحرك" بمنزلة قوله: لا تسكن، فذهب عامة العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضدّه، قالوه أولا، وقالوا آخراً أنه يتضمنه، ثم اقتصر قوم على هذا، وزاد القاضي ومتابعوه على هذا فقالوا: النهى مثل الأمر في الوجهين\*.

ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء لهي عن الضد، فمنهم من قال: إن الأمر سواء كان للندب أو للوجوب لهي عن الضد تنسزيها وتحريمًا، ومنهم من قال: إن الأمر إذا يكون للوجوب فهو لهي عن الضد تحريمًا، بخلاف الأمر الذي للندب فإنه لايكون لهيًا عن الضد أصلا، ومنهم من قال: إن الأمر بالشيء لهي عن ضدّه إذا كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان لهي عن الكفر، وإن كان له أضداد فلايكون الأمر لهيًا عن الأضداد كلها كالأمر بالقيام، فإن له أضدادا كثيرة من القعود والركوع والسحود والاضطجاع وغيره، وذهب أبو هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة إلى أنه ليس من نقس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا أيضا، وهو المختار عند الغزالي وإمام الحرمين ومن أصحاب الشافعي على عندنا: أي عند المصنّف والقاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة وفحر الإسلام وصدر الإسلام ومن تابعهم من المتأخرين. كواهة ضده: وإذا لم يكن الاشتغال به أي بالضد مفوتا للمأموربه؛ لأنه حين التفويت يكون الاشتغال به حر اماً بالنظر إلى التفويت وإن كان في ذاته مباحًا مصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الإحابة، ومباح باعتبار قهر النفس، فافهم.

موجباً له: أي: لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب إليه جماعة. دليلا عليه: أي ليس الأمر بالشيء دليلا على حرمة ضده كما ذهب إليه قوم. قالوا بأنه يتضمّن حرمة ضدّه. ساكت عن غيره: فلايكون نفس النهي عن الضدّ ولا متضمّنا له. ولما كان يتوهّم من قوله: "لأنه ساكت عن غيره" أنه لايثبت به حرمة ضدّه أصلا، والحال أنه يثبت في مواضع كما في ترك الصلاة والصوم دفعه بقوله: ولكنه إلخ. يثبت به حرمة الضد إلخ: لأن طلب وجود الشيء يقتضي انتفاء ضده.

<sup>\*</sup> الوجهين: أحدهما أن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده وثانيهما أنه يتضمّنه. \*\* ليس: أي أمر بالشيء.

والثابت بهذا الطريق يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة. وفائدة هذا الأصل أي بطريق المتعرج لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث أنه يفوته الأمر، فإذا لا التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر بالقيام ليس بنهي عن العقود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام الضد لا حسن النهي مقتضياً في لا تفسد صلاته ولكنه يكره. وعلى هذا القول يحتمل أن يكون النهي مقتضياً في ضدّه إثبات سنة تكون في القوة كالواجب، ولهذا قلنا: إن المحرم لما لهي عن لبس أي ضد النهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء.

بطريق الاقتضاء: والضرورة تندفع بالأدن وهي الكراهة، فلايثبت الحرمة. هذا الأصل: وهو أن الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده كما ثبت الآن. التحريم: أي تحريم الضدّ في صورة التفويت.

كالأمر بالقيام: بعد رفع الرأس عن السحدة الثانية في الركعة الأولى.

لاتفسد صلاته: بهذا القعود؛ لأنه لم يفت به المأمور به إذا قام بعد القعود، ولكنه يكره لما فيه من تأخير المأمور به، ولما كان حكم الأمر في الضدّ منصوصاً عن السلف كما بيّن، ولم يكن حكم النهي على وجه الاحتمال بناءً على أن النهي ضدّ الأمر. هذا القول: وهو أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده. كالواجب: كما أن الأمر بالشيء يقتضي إثبات الكراهة في ضد المأمور به ليحسن المقابلة. وفي قوله: "كالواجب" إشارة إلى أن قوتها دون قوة الواجب، كما أن الكراهة أدنى من الحرمة، وليس المراد من السنة السنة المتعارفة بين الفقهاء بل المراد بما يكون قريباً إلى الوجوب. ولهذا: أي لأجل أن النهى يقتضى سنية ضده.

لما تحيي عن إلخ: بقوله ﷺ: "لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد نعلين فليلبس حفين وليقطعهما أسفل من الكعبين". متفق عليه، [البخاري، رقم:١٨٤٢] قاله حيث سئل عما يلبس المحرم من الثياب. كان من السنة إلخ: لأنه لما تحيي عن لبس المحيط كان مأموراً بلبس غير المخيط والرداء، والإزار في غير المخيط أو في ما يقع به الكفاية، فكان لبسهما سنة اقتضاء.

# [أسباب الشرائع]

فصل في بيان إلخ: أي في بيان الطرق التي يعرف بما المشروعات وثبتت بما، والسبب في اللغة ما يمكن الوصول به إلى المقصود، وفي الشرع: يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دلَّ السمع أي الدليل السمعي على كونه معرفا لإثبات حكم شرعيّ بأن دلَّ السمعي على أن الشارع جعله علامة لثبوت الحكم الفلان، ففيها ثلاثة مذاهب: الأول مذهب عامة أصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلّمين وهو ما بينه المصنّف بقوله: اعلم إلخ. أصول الدين: وهو الإيمان بالله تعالى وصفاته.

وفووعه: وهي سائر الأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات.

أسباباً لها: أي لتلك الأصول والفروع. وحاصله أن الأحكام الشرع أسبابا تضاف إليها، والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب؛ لأن الموجب للأحكام هو الله تعالى وحده.

والمذهب الثاني لبعض الأصوليين وهو ألهم ينكرون الأسباب أصلا ويقولون: الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص، وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى، مستدلين بأن الإيجاب صفة خاصة له تعالى كصفة التخليق، وفي إضافة الإيجاب إلى الأسباب قطعة عن الله تعالى، وبأن الأسباب لو كانت عللا للأحكام لما تصور الانفكاك بينها وبين الأحكام، والحال أنه يوجد؛ لأن الأسباب كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الأحكام، وكذا من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا يتحقّق الأسباب في حقه ولايجب العبادات عليه، وأشار الشيخ إلى جوابهما بقوله: "جعلها الشرع أسبابا لها" فإنا لانقول: إن الأسباب موجبة بنفسها حتى يلزم قلعه عن الله تعالى؛ إذ الإيجاب لايتصور إلا من مفترض، لكن السبب مايكون موصلا إلى الحكم، فإضافة الحكم إلى السبب لايمنع من إضافته إلى غيره كما ترى في القتل، فإنه يحصل حقيقة بآلة كالسيف، ومع ذلك يضاف إلى القاتل حتى يجب عليه القصاص، ولا تجعل الأسباب موجبة إلا بجعله تعالى إياها كذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها أسبابا. وأما سقوط العبادات عن من آمن ولم يهاجر إلينا فعبئ على دفع الحرج.

والمذهب الثائث لجمهور الأشاعرة وهو ألهم فرّقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات، فقالوا: إن الأول له أسباب يضاف وجوبه إليها؛ لأنه حاصل بكسب العبد فيضاف إليه، وأما الثاني أي العبادات فلا يضاف وحوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه. ونحن نقول: إن هذا الفرق ضعيف؛ لأنه لما جاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالدليل حاز إضافة سائرها إلى الأسباب بالدليل، وهذه أمثلة للأسباب.

كَالْحَجَ بِالبِيت: متعلَّق وجوبه بالبِيت؛ لأن سبب وجوب الحج البِيت؛ لأنه يضاف إلى البيت في الشرع. قال الله تعالى: الله على النَّاس حجُّ البِيت، (آل عمران:٩٧)، والإضافة دليل السببية كما ستعرف، وأما الوقت فشرط لجواز الأداء وليس بسبب؛ لأنه يضاف إليه. والصوم: متعلق وجوبه بالشهر. بالشهر: فهو سببه؛ لأنه يضاف إليه ويتكرّر بتكرره، ويصح الأداء بعد دحول الشهر لا قبله، لكنهم اختلفوا بعد كونه سبباً، فذهب القاضي الإمام أبو زيد وصدر الإسلام إلى أن سبب وجوب الصوم الأيام دون الليالي، فالجزء الذي لايتجزّاً من أول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم، فيجب صوم جميع اليوم مقارناً له، وذهب الإمام السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر، يستوي فيه الأيام والليالي. بأوقاقها: فيكون أوقات الصلاة سبباً لوجوبها؛ لأن الصلاة تضاف إليها ويتكرّر بتكررها، ولا تصح قبلها، وتصح بدخولها. والعقوبات: أي الحدود يتعلّق وجوبهابأسبابها وهي الجنايات التي تضاف الحدود إليها، كالزنا والسرقة، فيقال: حدّ الزنا وحد السرقة، فيتكرّر الحدود بتكرّرها، ولاتجب قبلها بل تجب بعدها.

بين العبادة والعقوبة: لأنما عبادة من وجه حيث لاتحب على الكفار، وعقوبة من وجه حيث يترتّب على الحناية. إليه: أي يجعل وجوب الكفارة متعلّقاً بالسبب الذي يصلح إضافة الوجوب إليه.

من سبب متردد إلى: يعني لما كانت الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة جعل سببها أمراً دائراً بين الحظر والإباحة ليناسب السبب والمسبّب كقتل الخطاء، فإنه دائر بين الحظر والإباحة، أما الحظر فلترك التحرّي، وأما الإباحة فلأن الرمي إلى الصيد أمر مباح، فهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة، تضاف العبادة إلى المحظر، ولهذا لم يجعل المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سبباً لها، كما لايصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سبباً لها. والمعاملات: كالبيع والشراء والنكاح وغيره. بتعلق البقاء: أي بقاء العالم والنفس والحنس.

بتعاطيها: أي بمباشرة المعاملات، يعني السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرتها؛ لأن بقاء العالم المنوط بنوع الإنسان (الذي يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن التي لايمكن وجودها بغير معاونة ومشاركة بين أفراده، وإلى ازدواج بين الذكر والإناث) محتاج إلى أصول كليّة من عند الشارع ليحفظ العدل والنظام بينهم، وهي المعاملات الشرعية. فإن قبل: لما كان بقاء العالم محتاجاً إلى المعاملات كانت المعاملات سببا للبقاء، فكيف يكون البقاء سبباً لها؟ قلتُ: البقاء ليس سببا لوجودها حتى يصح ما قلتم، بل هو سبب لمشروعيتها، فتأمل.

والإيمان بالآيات الدالة على حدوث العالم، وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب علينا المنعلق وحوبه المنعلق وحوبه الشمن، ثم يطالب بالأداء.

ودلالة هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلاة على النائم والمجنون والمُغمَى عليه اي دليل إذا لم يزدد الجنونُ والإغماءُ على يوم وليلة، .........

والإيمان: بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته. حدوث العالم: فسبب وحوب الإيمان بالله هو حدوث العالم، أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقاً بالعدم، وهو في الحقيقة بإيجاب الله تعالى كسائر الإيجابات، لكنه في الظاهر منسوب إلى حدوث العالم تيسيراً على العباد وقطعاً لشبهة المعاندين؛ إذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لأنكر المعاند وجوبه و لم يمكن الإلزام عليه، وإنما أخر الإيمان إشارةً إلى أن الإنسان له أن يكون على الإيمان آخراً. اللهم المحتمني بالإيمان.

وإنما الأمر لإلزام إلى: هذا حواب عن اعتراض منكري الأسباب، وهو أنه إن كان الوحوب بالأسباب لزم تحصيل الحاصل لكون الأمر للإيجاب اتفاقاً. وتقرير الجواب: أن هنا شيئان، الأول نفس الوجوب، والثاني وجوب الأداء، وهما متغايران، فنفس الوجوب إنما يتعلق بالأسباب، ولايحصل منه وجوب الأداء؛ إذ ربما يكون الشيء واحبا في الذمة ولايكون أداؤه واحباً في الحال، كما ترى في البيع بالثمن المؤجّل، فإن الثمن هنا واحب في الذمة بنفس البيع وليس أداؤه واحبا في الحال. نعم يجب أداؤه بعد الطلب، كذلك وجوب الأداء يتعلق بالأمر بعد كون الشيء واحباً بسببه السابق عليه. هذا الأصل: وهو أن نفس الوجوب بالأسباب ووجوب الأداء بالأمر.

إجماعهم إلى: يعني إجماع الفقهاء (على وجوب الصلاة على من لايصلح للخطاب، والأمر كالنائم والمجنون والمغمى عليه إذا لم يزدد جنونه وإغماؤه على يوم وليلة) دليل صريح على أن نفس الوجوب بالأسباب، ووجوب الأداء بالأمر؛ إذ ليس في حقهم الأمر لعدم أهليتهم للخطاب، ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلاة، والقضاء فرع الوجوب، فعلم أن الوجوب بالسبب. فإن قلت: وجوب القضاء بعد الإفاقة والانتباه عبادة مبتدأة واحبة بخطاب جديد لا بالسبب؟ قلتُ: لوكان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها. وقوله: "إذا لم يزدد الجنون والإغماء على يوم وليلة" احتراز عن الجنون والإغماء الذين زادا على يوم وليلة، فإنحما إذا زادا على يوم وليلة لا يجب قضاء ما فات من الصلاة عليهما، والإلزام على الشافعي على لا يصح إلا بالنائم؛ لأن عنده لا يجب عليهما الصلاة إذا كان الجنون والإغماء مستوعباً وقت صلاة واحدة.

# [حكم الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء]

وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلّقه به؛ لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له. وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً، وكذا إذا لازمه فتكرّر بنشيء المضاف البه الشيء المضاف البه، وفي صدقة الفطر إنما جعلنا الرأس سبباً، والفطر شرطاً مع وجود الإضافة إليهما؛ لأن وصف المؤونة يرجح الرأس في كونه سبباً،

ولما فرغ عن إثبات هذا الأصل شرع في بيان أمارة كون الشيء سبباً فقال: وإنما يعرف السبب إلخ: يعني علامة كون الشيء سببا لشيء أمران: أحدهما أن يضاف الحكم إليه، كقولك: صلاة الظهر، وصوم الشهر، وحجّ البيت، وحدّ الشرب، وكفارة القتل، وأن يتعلق به بأن لايوجد بدونه ويحدث به.

سببا له: أي للشيء المضاف وأن يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف إليه، كقولك: كسب فلان أي حدث بفعله؛ لأن الإضافة لما كانت موضوعة للتميز كان الأصل فيها الإضافة إلى أخص الأشياء ليحصل التميز، وأخص الأشياء بالحكم إنما هو سببه؛ لأنه يثبت به، فكانت الإضافة إليه أصلا. ولما كان يتوهم أن الشيء كما يضاف إلى السبب يُضاف إلى الشرط. مجازاً: لعلاقة المشابحة؛ لأن الحكم يوجد عنده أيضا فشابه الشرط العلة من هذا الوجه، ولا عبرة بالمحاز؛ لأن المعتبر هو الحقيقة، وثانيهما ما بينه المصنف بقوله: وإنما يضاف إلح.

يضاف إليه: يعنى كما أن الإضافة دليل على السببية كذلك ملازمة الشيء بالشيء وتكرّره بتكرّره دليلٌ على السببية؛ لأن الأمور تضاف إلى أسبابها الظاهرة، فلما تكرّر الشيء دلّ على أنه حادث به؛ إذ هو السبب الظاهر لحدوثه. والوجوب فيما نحن فيه أمر حادث، فلا بدله من سبب يضاف إليه وليس ههنا إلا الأمر أو الوقت، والأمر لايصلح أن يضاف إليه؛ لأنه لايدلٌ على التكرار ولا يحتمله كما عرفت، فتعيّن الوقت للسببية.

لأن وصف المؤونة إلخ: حواب سؤال يرد هنا، وهو أن صدقة الفطر كما يضاف إلى الرأس ويقال: زكاة الرأس، كما في قول الشاعر :

زكاة رؤوس الناس بكرة فطرهم للقول رسول الله ﷺ صاع من التمر

يضاف إلى الفطر فيقال: صدقة الفطر، فبأي وجه جعلتم الرأس سبباً والفطر شرطاً دون عكسه، مع أن الإضافة إلى الفطر أكثر؟ تقرير الجواب: أنه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الإضافة رحّحنا الرأس لأجل وصف المؤونة، أي القيام بكفاية المتعلّقين؛ لأن صدقة الفطر إنما وحبت وحوب المؤونة؛ لأن النبي ﷺ قال: "وابدأ بمن تعول". رواه البخاري، [رقم:١٤٢٦] وعن أبي هريرة وحكيم ومسلم عن حكيم وحده، فعلم أنه ﷺ أجراها مجرى المؤونة، =

وتكرّر الوجوب بتكرّر الفطر بمنزلة تكرّر وجوب الزكاة بتكرّر الحول.

### [السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه]

لأن الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤونة يتجدّد بتحدّد الزمان، كما الوحوب الذي لأجله كان المال سبباً لوجوب الزكاة، يتحدّد بتحدّد الحول، ويصير السبب بتحدّد الوصف بمنزلة المتحدد بنفسه. وعلى هذا تكرّر العشر والخراج مع اتحاد السبب، وهو الأرض النامية في العشر حقيقةً بالخارج، وفي الخراج حكماً بالتمكّن من الزراعة.

<sup>=</sup> والأصل في وجوب المؤون "هو الرأس؛ لأنه يلي عليه دون الوقت؛ إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤونة دون الوقت، ولما كان يرد عليه أن الترجيح للوقت؛ لأن وجوب الصدقة يتكرّر بتكرره، وهذا علامة السبب لايوجد في الرأس؛ لأنه لا تكرّر فيه أجاب عنه بقوله: وتكوّر الوجوب إلخ: يعني تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرر الشرط الذي هو الفطر، بل بسبب تكرر السبب وهو الرأس، وهو وإن لم يكن متكرّراً حقيقةً لكنه جعل متكرراً تقديراً؛ لأجل تكرر الفطر أي وقته، كما أن المال الذي هو سبب الزكاة جعل متكرّرا تقديراً لأجل تكرر الحول الذي هو شرط كأنه متكرّر، فكذا الحال في الرأس. المؤونة يتجدّد إلخ: يعني لما صار الرأس سبباً لوجوب الدي هو صفه، كما أن النصاب سبب لوجوب الزكاة بوصف النماء، والنماء يتحدّد ويتكرّر بتكرر الحول صار المال متكرّراً بنفسه لتكرر وصفه، حتى يتكرر وجوب الزكاة في نصاب واحد بتكرر الحول.

وعلى هذا: الطريق وهو أن السبب يتكرّر بتكرّر الوصف تكرر العشر إلخ. مع اتحاد السبب إلخ: يعني مع أن السبب للعشر والخراج واحد (وهو الأرض النامية حقيقةً في العشر، والأرض النامية تقديراً في الخراج بأن يتمكن النماء من الزراعة) يتكرّر وجوهما بسبب تكرر وصف السبب، وهو الخارج حقيقةً في العشر، والتمكن في الخراج، وذلك لأن بتكرر الوصف جعل السبب متكرّرا تقديراً فيتكرّر الحكم بتكرّره التقديري، فإذا حدث الخارج من الأرض تحقيقاً يجب العشر، وإن اصطلمت الأرض آفة يسقط تيسيرًا بحال المسلم، وبتكرر الوجوب يتكرّر النماء، وإذا وحد التمكّن من الزراعة وجب الخراج، سواء زرع الأرض أو عطلها؛ لأنه يليق بحال الكافر المتوغّل في الدنيا.

<sup>\*</sup> المؤون: في "المغرب" مانه يمونه أي قام بكفايته.

#### فصل في ا**لعزيمة** والرخصة

وهي في أحكام الشرع اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض. والرخصة اسم لما بني على أعذار العباد.

### [أقسام العزيمة وتعريفاتها وأحكامها]

العزيمة: العزيمة في اللغة: القصد المؤكّد، يقال: عزمت على كذا. اسم لما هو إلخ: يعني العزيمة في الشريعة اسم لأحكام لايكون شرعها باعتبار العوارض، كالإفطار شرع بالمرض والسفر، بل يكون حكماً أصليا شُرع ابتداءً من الله تعالى، سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات، أو بالترك كالمحرّمات.

والرخصة: في اللغة اليسر والسهولة. اسم لما بني إلخ: أي الرخصة في الشريعة اسم لأحكام يكون شرعها باعتبار أعذار العباد كإفطار الصوم، فإنه مبني على العذر وهو السفر والمرض، وكذا قصر الصلاة وغيرها من الأحكام. أقسام أربعة: لأنها لاتخلو من أن يكفّر حاحدها أو لا، الأول فرض، والثاني لايخلو إما أن يعاقب بتركه أو لا، الأول سنة، والثاني نفل، والحرام بتركه أو لا، الأول سنة، والثاني نفل، والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المكروه في الواحب، والمباح ليس بداخل في القسم؛ لأن المقسم هو المشروع بمعنى ما شرعه الله لعباده. ما ثبت وجوبه: أي لزومه بدليل لا شبهة فيه، كالإيمان والأركان الأربعة: الصلاة والزكاة والصوم والحج، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب، العلم القطعي أعمّ من التصديق بالقلب؛ لأنه يحصل بغير اختيار كما كان للكفار، كما قال الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَنْنَاءُهُمْ (البقرة:٢١)، والتصديق يكون باختيار، فلذا لم يكونوا من المصدقين المؤمنين، فهذا من عطف الخاص على العام.

وعملا بالبدن: يعني يجب العمل بالبدن أيضاً مع التصديق بالقلب إن كان من العمليات، وإلا فالتصديق بالقلب كاف. يكفّر جاحده: أي ينسب إلى الكفر منكره، تفريع على العلم والتصديق.

ويفسق تاركه إلخ; إن لم يكن الترك على سبيل الاستخفاف بالشريعة وإلا فهو كفر، وهذا تفريع على العمل=

والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة، وحكمه اللزوم عملاً بالبدن لا علماً على اليقين، حتى لا يكفّر جاحده، ويفسق تاركه إذا استخفّ بأخبار الآحاد، وأما متأوّلاً فلا.

لانقطاع العلم القطعي

### [السنة وأنواعها وأحكامها]

والسنة: الطريقة المسلوكة في الدين، وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها، فيستحق اللائمة بتركها. والسنة نوعان: سنة الهدى، وتاركها يستوجب إساءة وكراهة. والزوائد، وتاركها المطلقة احدما المواقد المواقد المواقد المواقد المواقد المواقد وكراهة وكراهة وكراهة وكراهة في قيامه وقعوده ولباسه.

<sup>=</sup> بالبدن. وقوله: "بلا عذر" احتراز عن الترك بعذر، فإن التارك بالعذر الشرعي لايكون فاسقاً.

شبهة: سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد أو في دلالته، كالعام المخصوص البعض والمجمل والمؤوّل. على اليقين: لما في دليله من الشبهة. استخفّ بأخبار الآحاد: بأن لايرى العمل واجباً لا أن يتهاون بها، فإن التهاون بالشرع كفر. متأوّلا فلا: أي فإن ترك العمل بأخبار الآحاد بطريق التأويل بأن يقول: هذا الخبر ضعيف أو مخالف لكتاب، فلا يفسق فيه؛ لأن هذا الترك ليس لأجل الهوى بل لأجل التحقيق والتدقيق كما توارث به العلماء. الطريقة المسلوكة: سواء سلكها النبي الله الصحابة.

يطالب الموء بإقامتها: احترز به عن النفل؛ لأنه غير مطالب. من غير افتراض: احترز به عن الفرض. ولا وجوب: احترز به عن الواجب، وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا لمطلق السنة، والتقسيم الثاني لمطلق السنة. ثم استدلٌ على قوله: "يطالب المرء بإقامتها" بقوله: لأنحا إلخ. أمونا بإحيائها: لقوله عليه الصلاة والسلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين". رواه أحمد وأبو داود[رقم: ٤٦٧٠] والترمذي وابن ماجة.

اللائمة: أي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى. بتركها: وهذا تفريع على قوله: "فيطالب المرء بإقامتها". سنة الهدى: كالجماعة والأذان والإقامة. وكواهة: وهو اللوم والعتاب، حتى لو أصر أهل مصر على تركها يُقاتَلوا بالسلاح من جانب الإمام، كما وردت به الأحاديث الصحيحة والآثار القوية.

كسير النبي إلخ: السير جمع السيرة، وهي الخصلة، فخصاله ﷺ في القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه على وجه العبادة قصداً بل على سبيل العادة، فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها.

وعلى هذا تخرّج الألفاظ المذكورة في باب الأذان من قوله: يكره، أو قد أساء، قول محمد أو لا بأس به، وحيث قيل: يعيد، فذلك من حكم الوجوب. القول بدل على أنه

### [النفل يلزم بعد الشروع]

البأس إنما يكون بتركها.

والنفل اسم للزيادة، ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا. وحكمه أنه في اللغة والشرع في اللغة والشرع يُثابُ المرء على فعله ولا يعاقب على تركه، ويضمن بتركه بالشروع عندنا؛ .....

وعلى هذا: أي على أن السنة نوعان، نوع يوجب تركها إساءة وكراهة، ونوع لايوجب تركها ذلك. يكره إلخ: يعني لما ثبت أن السنة بعضها يوجب إساءة وكراهة تركها، وبعضها لا، اختلف أجوبة ذكرها محمد في "المبسوط" في باب الأذان، فحيث لزم ترك السنة المؤكدة، أي سنة الهدى قال في جوابه: يكره، وقد أساء، كما قال: ويكره الأذان قاعداً، ويكره تكرار الأذان في مسجد محلة لمخالفة السنة، وإن صلّى أهل مصر بجماعة بغير أذان وإقامة فقد أساء وترك السنة المشهورة، وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في جوابه: ولا بأس كما قال، ولا بأس بأن يؤذن رجل ويقيم آخر، ففي كل موضع قال: قد أساء أو يكره، يعلم أنه من حكم سنة الهدى؛ لأن الإساءة والكراهة لايلزم إلا بتركها، وفي موضع قال: لا بأس، يعلم أنه من حكم سنة الزوائد؛ لأن عدم

من حكم الوجوب: كما قال: ولايؤذن للصلاة قبل دحول وقته ويعاد في الوقت. أقول: إنما أورد المصنف هذا لإتمام الفائدة، وإلا فلا دخل له في المبحث؛ لأن الكلام في السنة لا في الواحب. اسم للزيادة: لكن في اللغة الزيادة عامة، سواء كانت في الأعيان أو الأعراض، وسواء كانت في العبادة أو غيرها، وفي الشرع الزيادة حاصة، وهي زيادة على الفرائض والواحبات والسنن.

لنا لا علينا: أي مشروعة لنفعنا حتى لو فعلناها نستحق الثواب، غير مشروعة لضررنا حتى لو لم نأت بما لايلزم علينا بتركها العقاب والملا مة، كما ستعلم من حكمها. يُثاب المرء: على فعله؛ لأنه عبادة، والعبادة سبب لنيل الثواب. ولا يعاقب إلخ: لخلوه عن الفرضية والوجوب، وكذا لايُلام على تركه لخلوه عن السنّية.

بالشروع عندنا: هذه مسألة خلافية بيننا وبين الشافعي هي، وهي أن من شرع في النفل سواء كان صوماً أو صلاةً يلزم عليه إتمامه عندنا، حتى لو أفسده يلزم عليه القضاء. لأن المؤدّى صار لله تعالى مسلّماً إليه، وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلاً، ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى.

لأن المؤدّى إلخ: حاصل الدليل أنه لما شرع في النفل فقد أدّى جزءًا منه، وصار هذا الجزء مسلّما ومفوّضا إليه تعالى، فوجب صيانته عن البطلان وذلك لا يمكن إلا بإتمام الباقى؛ لأن الصلاة والصوم لايفيد حكما ولا يترتب عليه أثر ما لم يكن تامّاً بأن يكون شفعاً، أو صوم فإن أدّى بعض الصلاة أو بعض الصوم فعليه أن يتمّه وإلا يلزم إبطال عمله؛ لأن بعض الصلاة والصوم لا يفيد حكما وهو حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴿ (عمد:٣٣)، فإن أفسد فعليه أن يقضيه لتكون فيه صيانة.

وهو كالنذر إلخ: أي الشروع في النفل مقيس على النذر، فالنذر يصير لله تعالى بمحرد الذكر، بأن يقول: لله عليّ أن أصوم، أو أصليّ ركعتين، من غير احتياج إلى فعله والشروع فيه.

ثم وجب لصيانته إلخ: يعنى المنذور والمؤدّى يصير كل واحد منهما حقاً لله تعالى، أما المؤدّى فلكونه مسلّما إليه بفعل العبد، وأما المنذور فلأنه جعل لله بمحرد التسمية، ولاشك أن ما يصير لله فعلا أقوى مما يصير له تسمية؛ لأنه بمنزلة الوعد، ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم، فلأن يجب بقاء الفعل في المؤدّى الذي هو أقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل أولى وأحرى؛ لأن الدوام والبقاء على الفعل أسهل من ابتدائه. والحاصل لما كان في النذر رعاية الذكر واجباً بالاتفاق، حتى يلزم على الناذر شروع الفعل الذي صدر من المتنفل بأن يلزم عليه إتمامه أولى من وجهين:

الأول أن الفعل أقوى من الذكر، والثاني أن الإنمام أسهل من الابتداء، وقال الشافعي في: لايلزم عليه الإنمام حتى لو أفسده لايجب عليه القضاء؛ لأن النفل وجب أن يكون حال البقاء على وصف الابتداء، فكما لايجب عليه ابتداؤه لايجب عليه بقاؤه، وله ما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانئ قالت: لما كان فتح مكة حاءت فاطمة فحلست عن يسار رسول الله في وأم هانئ عن يمينه، فحاءت وليدة بإناء، فيه شراب، فناولته فشرب، ثم ناوله أم هانئ فشربت منه، فقال: يا رسول الله لقد أفطرت وكنت صائمة وفقال لها: أكنت تقضين شيئا قالت: لا، فقال: "لا يضر له إن كان تطوعًا". أقول: المراد عدم المضرة الأخروية من الإثم لما كان تبركا بإعطائه في قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام، فقال: فاشتهيناه فأكلنا منه، فقال: القضاء فلازم. ولنا ما رواه الترمذي عن عائشة في قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام، فقال: اقضيا يوما آخر مكانه". [الترمذي، رقم: ٧٣٥]

# [أنواع الرخصة وأحكامها]

وأما الرخص فأنواع أربعة. نوعان من الحقيقة، أحدهما أحقّ من الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر.

# [النوع الأول من الحقيقة]

فأما أحق نوعي الحقيقة فما استُبيح مع قيام المحرّم وقيام حكمه جميعاً، مثل: إجراء المكره بما فيه إلحاء كلمة الشرك على لسانه، .....

فأنواع أربعة: بالاستقراء. وحه الضبط أنه إما أن يكون الرخصة محققةً أو لا بل يكون إطلاق الرخصة عليها محازاً، وكل منهما إما كامل في كونه حقيقة أو في كونه مجازاً أو لا، فصارت الأقسام أربعة، وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته، فاندفع ما توهم أن التقسيم فاسد لخروج بعض الأقسام عن المقسم، وذلك البعض هو ما يكون إطلاق الرخصة عليه بحازاً. من الحقيقة: أي من حقيقة الرخصة، وهي ما تبقى فيه عزيمة معمولة، فلما كانت العزيمة ثابتةً كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة.

أحدهما إلى: أي أحد النوعين أحق بكونه رخصة من الآخر، وذلك لأن في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت أيضا حقيقة من جميع الوجوه، بخلاف الثاني فإن العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه، فيكون الأول في كون الرخصة حقيقة أحق من الآخر؛ لأن مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت آنفا. المجاز: أي يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز. أحدهما أتم في كونه مجازاً من الآخر، ففي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين و لم تكن موجودة فاتت حقيقة الرخصة أيضاً، فيكون إطلاق اسم الرخصة عليهما مجازاً، ثم في القسم الأول منهما لما فاتت العزيمة في جميع المواد كانت الرخصة أتم المجاز، حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة، بخلاف القسم الثاني فإن العزيمة في بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه أنقص. فما استبيح: أي عومل به معاملة المباح في سقوط المؤاخذة، لا أنه يصير مباحاً مع قيام المحرم.

قيام المحرّم: فلما جمع فيه المحرم والحرمة فيكون الكفّ عنه عزيمةً، ومع ذلك رخّص فيه للعذر، فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها. مثل إجراء المكره إلخ: بأن أكره رجل بما فيه إلجاء من قتل نفسه أو عضوه، لا بما دونه وقال: إما أن تكلّمت بكلمة الشرك أو قتلتُك، أو قطعت يدك أو رجلك، فله رخصة بإحرائها على لسانه بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان، مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمة، =

وإفطاره في نمار رمضان، وإتلافه مال الغير، وجنايته على الإحرام، وتناول المضطرّ مال الغير، وترك الخائف على نفسه الأمرَ بالمعروف، وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى.

# [النوع الثاني من الحقيقة]

وأما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه، كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخى حكمه فيهما، ولهذا صح الأداء منهما. ولو ماتا قبل إدراك عدة من أيام أُخر لم يلزمهما الأمر بالفدية.

<sup>=</sup> والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة في الكفُّ عنها حتى لو صبر ومات لمات شهيداً.

وإفطاره في إلخ: بأن أكره الصائم بما فيه إلجاء على الإفطار فله رخصة في الإفطار مع قيام المحرم، وهو شهود رمضان والحرمة مع أن العزيمة عدم الإفطار حتى لو صبر ومات لمات شهيداً. وإتلافه إلخ: فإنه إذا أكره عليه رخص له ذلك؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق الغير باق بالضمان مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة فيه الترك، حتى لو صبر وقُتل لمات شهيداً. على الإحرام: حتى لو أكره المحرم بما فيه إلجاء على أن يجني على إحرامه فله رخصة فيه؛ لأن حقّه يفوت رأساً، وحق الله باق مع قيام المحرم والحرمة، والعزيمة فيه الترك حتى لو قتل لمات مأجوراً. وتناول المضطر إلخ: أي من اضطر بالمخمصة فله أن يأكل مال الغير؛ لأن حقه يفوت بالموت رأساً، وحق الله موجودان، والعزيمة عدم الأكل.

الخائف على نفسه إلخ: يعني من خاف على نفسه وترك الأمر بالمعروف للسلطان الظالم جاز له ذلك، مع أن المحرم وهو الوعيد والحرمة موجودان، والعزيمة أن يأمر بالمعروف. أن الأخذ إلخ: حتى لو مات في جميع الصور لمات مأجوراً. وتراخي حكمه: إلى زمان زوال العذر، فمن حيث أن السبب قائم كانت الرخصة حقيقة، ومن حيث أن الحكم متراخ عنه كان غير أحق. كفطر المريض إلخ: يعني أن المريض والمسافر يرخص لهما في الإفطار للعذر، مع أن السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر موجود في حقهما، لكن الحكم وهو وجوب الأداء تراخى في حقهما إلى إدراك عدة من أيام أخر. ولهذا: أي لأجل قيام السبب في حقهما.

صحّ إلخ: حتى لو صاما بنية الفرض يجزئ؛ لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله ﷺ قال لحمزة ابن عمروالأسلمي: "إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر". [البخاري، رقم:١٩٤٣] وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما. ولو ماتا قبل إلخ: هذا تفريع على تأخير الحكم عنهما؛ إذ لو كان الوجوب ثابتاً في حقهما للزمهما الأمر بالفدية =

وحكمه أن الصوم أفضل عندنا لكمال سببه وتردّد في الرخصة، فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من حيث تضمنها يُسر موافقة المسلمين، إلا أن يخاف الهلاك على نفسه فليس له أن يبذل نفيه لإقامة الصوم؛ لأن الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الأول.

# [النوع الثالث من المجاز]

**وأما أتمّ نوعي** الجحاز كما وضع عنا من الإصر والأغلال .....

= كالمكره على الفطر في نحار رمضان إذا أفطر ومات قبل إدراك زمان القضاء يلزمه الأمر بالفدية.

إلا أن إلخ: استثناء من قوله: الصوم أفضل، يعني أن عندنا العمل بالعزيمة أولى في كل حال إلا أن يضعفه الصوم\*، فحينئذ الفطر أولى بالاتفاق، كما إذا كان منعه الجهاد أو مشاغل أخرى. ساقط: أي متأخر إلى إدراك عدة من أيام أخر، كما قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفْرٍ فَعَدَّةٌ مِنْ آيَامٍ أُخَرَ (البقرة:١٨٤)، فإن صام ومات يموت آثماً، وإليه يشير قوله عليه: "ليس من البر الصيام في السفر". رواه الشيخان.[بخاري، رقم:١٩٤٦]

بخلاف النوع الأول: لأن الحكم لم يتأخّر فيه عن السبب، فكان العامل بالعزيمة فيه مقيماً لحق الله تعالى، فلو مات كان مأجوراً، وقال الشافعي في أحد قوليه والشعبي وسعيد بن المسيب والأوزاعي وأحمد: إن الإفطار أولى؛ لما رويناه ولما روى مالك والشيخان وأبو داود عن أنس قال: سافرنا مع النبي في ومضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم. [أبو داود، رقم: ٢٤٠٥] وأما أتم نوعي إلخ: يعني النوع الأول (من القسمين الأخيرين) الذي هو أتم في كونه بحازاً في إطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط عنا، و لم يشرع في حقنا من المحن الشاقة والأعمال الثقيلة كقطع الأعضاء الخاطئة، =

وحكمه: أي حكم هذا النوع من الرخصة أن العمل بالعزيمة أولى بوجهين، أحدهما كمال السبب، وثانيهما التردّد في الرخصة كما ستعلم. لكمال سببه: وهو شهود الشهر، وتأخير الحكم بالأجل غير مانع من التعجيل كالدين المعجّل. وتودّد في الرخصة: يعني الرخصة إنما تكون لليسر، واليسر لايتعيّن في الإفطار، بل هو قد يكون في الصوم لأجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس، وإليه يشير بقوله: فالعزيمة تؤدّى إلخ: فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقّق معنى العزيمة، وهو إقامة حق الله تعالى.

<sup>\*</sup> يضعّفه الصوم: إلى أن يخاف الهلاك على نفسه.

فإن ذلك يسمّى رخصة بحازاً؛ لأن الأصل ساقط لم يبق مشروعاً، فلم يكن رخصة أي العزمة والإسقاط الم يكان والإسقاط والإسقاط والإسقاط المن حيث هو نسخ تمحض تخفيفاً.

# [النوع الرابع من المجاز]

وأما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة، كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه أصلاً وهو السلم، حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد، وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتهما في حق .......

فإن ذلك: أي وضع الأحكام الشاقة وسقوطها عنا. مشروعاً: حتى لو عملنا بما أحياناً أثمنا وعُوتبنا.

رخصة: حقيقة؛ لأنما فرع العزيمة. تمخض تخفيفاً: يعني إنما سميناه رخصة باعتبار أنه نسخ ثبت تخفيفاً، فهذه الأحكام في الحقيقة منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازاً لأجل اشتراك الرخصة والنسخ في إسقاط الأحكام، ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة أصلاً صار هذا القسم أتم في كونه بحازاً.

وأما النوع الرابع فما إلخ: أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث أنه لم يبق مشروعاً في موضع الرخصة صار إطلاق اسم الرخصة عليه مجازاً، ولكنه مشروع في بعض المواضع، فلذا صار أنقص في المجازية وأدون فيها من القسم الأول من القسمين الأخيرين. كالعينية: أي تعيّن المبيع وحضوره في البيع.

كانت العينية إلخ: يعني العينية في عامة البيوع شرط ليثبت القدرة على التسليم، ولأن النبي ﷺ نحى عن بيع ماليس عند الإنسان. رواه الترمذي والنسائي وأبو داود بمعناه، ثم سقط اشتراطها في المسلم بحيث لم يبق مشروعاً حتى كانت مفسدة للعقد لا مصحّحة له، فإطلاق اسم الرخصة على العينية في السلم بحاز، من حيث أنحا لم تبق فيه مشروعة أصلا؛ إذ حقيقة الرخصة مبنية على المشروعية أي العزيمة، ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخر من البيوع، فلها شبهة لحقيقة الرخصة، فلذا صار أنقص في المجازية. وكذلك: أي كسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة إلخ.

<sup>=</sup> وقتل النفس بالتوبة، وعدم حواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالتيمم، وعدم مخالطة الحائضات في أيامها، وتحريم الشحوم والعروق في اللحوم، وتحريم السبت، وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الأحكام الثقيلة التي كانت في أمم سابقة، ورفعت عن هذه الأمة تكريماً وتخفيفاً، والإصر بالكسر الشدة، والأغلال جمع غُلِّ.

#### [القصر رخصة إسقاط]

المكرَه والمضطرّ أصلاً للاستثناء، حتى لايسعهما الصبر عنهما، وكذلك الرجل سقط بالفتح غسله في مدة المسح أصلا لعدم سراية الحدث إليه، وكذلك قصر الصلاة في حق غسله في مدة المسح أصلا لعدم سراية الحدث إليه، وكذلك قصر الصلاة في حق المسافر وخصة إسقاط عندنا. ولهذا قلنا: إن ظهر المسافر وفجره سواء لايحتمل فيسال الزيادة عليه،

للاستثناء: الواقع في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمْ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ (الانعام: ١١٩)، فقوله: "إلا ما اضطررتم" استثناء من قوله: "ما حرّم عليكم"، فكأنه قيل: وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة، فتبدّلت الحرمة بالإباحة في حقهما، و لم يبق الحرمة مشروعةً وعزيمةً.

الصبر عنهما: أي عن الخمر والميتة عند الضرورة، فإن لم يأكل الميتة و لم يشرب الخمر في هذا الوقت ومات يموت آغًا، فإطلاق اسم الرخصة على أكلها وشربها بحاز، من حيث لم يبق الحرمة في حقهما أصلاً، ولكن حرمتهما باقية في حق غيرهما، فحصل له شبهة حقيقة الرخصة، فلذا صار هذا القسم أنقص في المحازية، وعن أبي يوسف في والشافعي في أنه لاتسقط الحرمة ولكن يؤاخذ بها كما في إجراء كلمة الكفر بالإكراه، فيكون من قبيل القسم الأول من القسمين الأولين، ودليلهما قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ والبقرة: ١٧٣)، فإطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة؛ لأن الغفران يترتب على ارتكاب الممنوع. والجواب أن الضطر قلما يكتفي بقدر الضرورة، والتحاوز عن هذا المقدار ممنوع، فلذا أورد المغفرة بقوله: "غفور رحيم"، ويظهره ثمرة الخلاف فيما إذا حلف: لا يأكل حراماً، فأكل الميتة في حالة الاضطرار يحنث عندهما، لا عندنا.

لعدم سواية الحدث إليه: لأن استتار القدم بالخفّ يمنع سراية الحدث إلى القدم، ولايجب غسل شيء من البدن بدون الحدث في الطهارة الحكمية، فثبت أن الغسل الذي هو العزيمة ساقط في هذا الموضع، فإطلاق اسم الرحصة عليه بطريق المجاز، ولكنه مشروع في حال عدم التخفّف، فكان أنقص في المجازية، فكان كسقوط العينية والحرمة فيما تقدّم. رخصة إسقاط: أي إسقاط العزيمة حتى لايجوز العمل بها.

الزيادة عليه: وهو الركعتان، وذلك لأن السبب لم يوجب في حقه إلا الركعتين، فإن صلّى في الظهر أربعاً كانت الأحريان نافلة، ولايجوز خلط النفل بالفرض قصداً، وعند الشافعي رخصة طرفية، والأولى فيها العمل بالعزيمة، ودليله قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ اللهِ العمل الله المناء: ١٠١)، علَّق القصر بالخوف، ونفي فيه الجناح، وإنه للإباحة دون الوجوب. والجواب أن =

وإنما جعلناها إسقاطاً محضاً استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها، أما الدليل فما روي اي مده الرخصة للعزمة للعزمة للعزمة العزمة العزمة العزمة العزمة عن عمر أنه قال: أنقصر الصلاة ونحن آمنون؟ فقال النبي الله المحتمل التمليك إسقاط الله بما عليكم، فاقبلوا صدقته ". سمّاه صدقة، والتصدّق بما لايحتمل التمليك إسقاط محض لا يحتمل الرد، كالعفو عن القصاص. وأما المعنى فهو أن الرخصة لطلب الرفق متعيّن في القصر، فسقط الإكمال أصلاً، ولأن الاحتيار بين ......

هذه صدقة إلى خفتُم أَنْ يَفْتِنكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴿ (النساء: ١٠١)، وقد أمن الناس؟ فقال لي عمر: عجبت منه، فسألت من الصَّلةِ إِنْ خِفْتُم أَنْ يَفْتِنكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (النساء: ١٠١)، وقد أمن الناس؟ فقال لي عمر: عجبت منه، فسألت رسول الله على عن ذلك فقال: "صدقة تصدّق الله بما عليكم، فاقبلوا صدقته". رواه مسلم [رقم: ١٥٧٣] والترمذي مع فرق يسير، ولأبي حنيفة أيضاً أثر عمر بن الخطاب قال: "صلاة السفر ركعتان، وصلاة الضحى ركعتان، وابن وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، تمامٌ من غير قصر على لسان محمد الله النسائي وابن ماجة. [رقم: ١٠٦٣] وأثر ابن عباس قال: "قد فرض الله الصلاة على نبيّكم في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة البحاري.

كالعفو عن القصاص: وحاصل الدليل أن النبي الله سمّى هذا القصر صدقة، والتصدق بشيء لا يحتمل التمليك بوجه مّا، كالعفو عن القصاص وغيره يكون إسقاطاً محضاً لا يحتمل الرد، حتى لا يتوقّف على قبول العبد، وإن كان المتصدّق ممن لا تلزم إطاعته، فإن كان ممن تلزم إطاعته وهو الله تعالى فأولى بعدم الردّ، فعلى هذا يكون معنى قوله: "فاقبلوا صدقته": فاعملوا بما، كما يقال: فلان قبل الشرائع أي اعتقدها وعمل بها. فاندفع ما قال الشافعي على: إن الصدقة لا تتم إلا بقبول المتصدّق عليه، ولهذا قال: فاقبلوا، فقبل القبول بقى على ما كان.

وقوله: "بما لايحتمل التمليك" احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين؛ لأنها تحتاج إلى قبول المديون حتى ترتد برده؛ لأن الدين يحتمل التمليك من المديون، ولايحتمل من غيره؛ لأنه مال من وجه دون وجه، فلا يكون التصدق به إسقاطاً محضا. أن الرخصة لطلب إلخ: والحاصل أن الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين: أحدهما هذا، وهو أن الرخصة الحقيقة إذا ثبتت في شيء ثبت الاختيار للعبد بين الإقدام على الرخصة وبين الإتيان بالعزيمة؛ لأن العزيمة أيضاً تتضمّن اليسر، أما فضل ثواب كما في الإكراه على إجراء كلمة الكفر، وأما يسراً آخر =

<sup>=</sup> نفي الجناح إنما هو لتطيّب أنفسهم لمظنة أن يخطر ببالهم أن عليهم حناحاً في القصر، وإن قيد الخوف اتفاقيّ لايتوقف القصر عليه كما ستعلم، ودليلنا ما بيّنه المصنف بقوله: وإنما جعلناها إلخ.

القصر والإكمال من غير أن يتضمّن رفقاً لايليق بالعبوديّة، بخلاف الصوم؛ لأن النص جاء بالتأخير دون الصدقة. واليسر فيه متعارض، فصار التخيّر فيه لطلب الرفق، ولايلزم العبد المأذون في الجمعة؛ لأن الجمعة غير الظهر، ولهذا لايجوز بناء أحدهما على الآخر، وعند المغايرة لايتعيّن الرفق في الأقل عدداً......

لايليق بالعبودية: إذ حينئذ يكون الإقدام على الإكمال حالياً عن المنفعة والغرض والعبد لايليق بحاله ذلك؛ إذ هو من خصائصه تعالى وتقدّس، فإنه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود إليه، ومضرة تندفع عنه، ثم أجاب عن قياس الشافعي الله بقوله: بخلاف الصوم: لأن دليل الرحصة فيه لايدلّ على الإسقاط.

جاء بالتأخير: وهو قوله تعالى: ﴿فَعدَّةٌ مِنْ آيَامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة:١٨٤). دون الصدقة: بالصوم أي لم يجئ في النص أن الله تصدّق بالصوم كما جاء في صلاة المسافر، فلم يسقط العزيمة فيه فيحوز للعبد أن يعمل بالعزيمة بخلاف صلاة المسافر، فقياسكم على هذا غير سديد. ثم أوضح الفرق بين الصوم وصلاة المسافر بقوله: واليسر فيه: أي في الصوم حين العمل بالعزيمة. متعارض: لليسر الذي يكون في الرخصة؛ إذ في العزيمة أيضاً يسر وهو موافقة المسلمين. فيه: أي بين الإفطار والصوم. لطلب الرفق: فلايكون الإقدام على الصوم خالياً عن اليسر؛ إذ فيه يسر، وهو موافقة المسلمين، ولما كان يرد النقض (على ما ذكره من أن الاختيار إذا لم يتضمن الرفق لايليق بالعبودية) بأن العبد الذي أذن له مولاه للجمعة مخير بين أن يصلّي أربعا وهو الظهر وبين أن يصلّي ركعتين وهما الجمعة، فهذا العبد الذي أذن له مولاه للجمعة عثير بين أن يصلّي أربعا وهو الظهر وبين أن يصلّي والجمعة دفعه بقوله: ولايلزم إلخ. ولايلزم إلخ.

لأن الجمعة غير إلخ: يعني: الجمعة والظهر أمران متغايران، حتى لايجوز أحدهما بنية الآخر، ويشترط لأحدهما ما لايشترط للآخر، وإذا ثبت المغايرة فيحوز أن يكون الرفق في كل واحد منهما، أما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين، وأما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي، فلايتحقّق في أحدهما خاصةً، وهو الأقل عدداً أي الجمعة، حتى يتمّ اعتراضكم.

اليس في الرخصة كموافقة المسلين في الصوم، وإذا لم يتحقّق هذان الأمران لايتحقق اليسر في العزيمة، فلايكون للعبد الإقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة، فيكون الرخصة رخصة إسقاط أي إسقاط العزيمة، وفيما نحن فيه الأمر كذلك؛ لأن في إكمال الصلاة للمسافر ليس فضل الثواب؛ إذ كمال الثواب إنما يكون في إتيان العبد بجميع ما عليه كالمقيم، وأيضاً ليس فيه يسر آخر، فتعيّن الرفق، واليسر في الرخصة خاصةً، وهي القصر، فسقط الإكمال برأسه.

وأما ظهر المسافر والمقيم فواحد، فبالتخير بين القليل والكثير لايتحقّق شيء من معنى ومو الركتيان وظهر الرفق. الرفق.

# [حكم من نذر بصوم سنة]

وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة إن فعل كذا، ففعل وهو معسر يخيّر بين صوم ثلاثة الحواب عن مسالة الحواب عن مسالة أيام وبين سنة في قول محمد عليه، وهو رواية عن أبي حنيفة عليه أنه رجع إليه قبل موته بثلاثة أيام؛ لأنهما مختلفان حكماً، أحدهما قربة مقصودة والثاني كفارة، ..........

لايتحقق شيء إلخ: لتعين الرفق في الأقل عدداً، فتأمل\*. وقد يجاب بأنا لانسلَم أن العبد مخيّر بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الأذان، كما في الحر حتى يكره له التخلّف، كذا في "غاية التحقيق". [رقم:٢٢٢]

بثلاثة أيام: يعني على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج. حواب آخر عن اعتراض آخر يرد على الأصل\*\* المذكور، وهو أن من قال: إن دخلت الدار فعلى صوم سنة، فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وأبي حنيفة في مخيّر بين صوم السنة، باعتبار أنه كفارة يمينه، فهذا تخير بين صوم السنة بالقليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسر له في صوم السنة بل الرفق في الأقل عدداً متعين.

والجواب ما بينه المصنّف بقوله: لأنهما: أي صوم السنة وصوم ثلائة أيام. حكماً: وإن اتفقا صورةً؛ لأن صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة، وصوم الثلاثة كفارة متضمّنة معنى العقوبة والزجر، فصحّ التخير طلباً للرفق عنده، وإليه يشير بقوله: أحدهما قربة إلخ: وهذا التخير إنما يتحقّق إذا كان التعليق بشرط لايريد وقوعه كما في قوله المذكور، فإن كان التعليق بشرط يريد وقوعه، مثل أن يقول: إن شفى الله مرضي فعليّ كذا، فلا تخيّر، بل الواجب عليه الوفاء بالنذر، وهو صوم السنة. وقوله: "وهو معسر" احتراز عن موسر، فإنه لو كان موسراً لايتعيّن في حقه التكفير بالصوم، فلايتحقق (التخير) بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة، فلايتأتي التخريج.

والمقيم: وهو أربع ركعات. فواحد: حتى صحّ بناء أحدهما على الآخر.

<sup>\*</sup> فتأمل: فيه إشارة إلى أن الجواب يتم بإثبات الرفق في كل واحد منهما، سواء كانا متحدين أو متغايرين، فلا حاجة إلى إثبات المغايرة. فتدبر. \*\* الأصل: وهو التخير إذا لم يتضمن رفقا لايليق بالعبودية.

<sup>\*\*\*</sup> نذر: أي قوله: إن دخلت الدار فعلي صوم سنة.

وفي مسألتنا هما سواء، فصار كالمدبّر إذا جنى لزم مولاه الأقل من الأرش ومن أي وسالة ظهر المسافر أي و مسألة ظهر المسافر القيمة، بخلاف العبد لما قلنا.

### باب في بيان أقسام السنة

اعلم أن سنة رسول الله ﷺ جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي

هما: أي القصر والإكمال، سواء بدليل بناء أحدهما على الآخر واتحادهما في الشرط والاسم، فلايتضمن التخيّر رفقاً بل يتعيّن اليسر في القصر. فصار: أي ما ذكرنا من تعيّن القصر في حق المسافر.

كالمدبّر إذا جنى إلخ: يعني ما ذكرنا من أن اليسر متعيّن في قصر المسافر فلايفيد التحير نظيرٌ لمسألة المدبر، فإن المدبّر إذا حنى جناية بأن أتلف مال إنسان يلزم على المولى ما هو الأقل من القيمة ومن الأرش عينا لاتحاد الجنس؛ لأن القيمة من جنس الأرش فيتعين الرفق في الأقل خاصةً، كما يتعين الرفق في قصر المسافر، فلا يتخيّر بين أداء قيمة المدبّر وبين أرش الجناية، لعدم تضمّن التخير رفقاً.

لما قلنا: فإنه إذا جين جناية يتخيّر المولى بين دفع العبد بعينه إلى ولي الجناية وبين دفع أرش الجناية وإن كان قيمة العبد أقلّ أو أكثر من الأرش، وذلك لما قلنا في تخيّر العبد المأذون في الجمعة من أن التخير بين الشيئين المتغايرين يفيد الرفق، وفي العبد أيضا أمران متغايران: أحدهما دفع العبد بعينه، والثاني دفع الأرش، فإنهما مختلفان صورةً ومعنى، فإن أحدهما مال والآخر رقبة، وعند التغيّر لايتعين الرفق في الأقل عدداً، بل يتضمن كل واحد منهما رفقاً، فيفيد التخيّر رفقاً كما في العبد المأذون في الجماعة يفيد التخير بين الجمعة والظهر المتغايرين رفقاً. ولما فرغ عن الأصل الأول، وهو كتاب الله شرع في الأصل الثاني وهو السنة، ولما كان تعريفها مشهوراً عند الأنام أعرض عنه وشرع في تقسيمها.

السنة في اللغة الطريقة والعادة، وفي الشرع: تطلق على العبادات النافلة التي يتعلّق بفعلها الثواب ولايتعلق بتركها العقاب، وأيضاً يطلق على ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن، والفرق بينهما وبين الحديث هو أن السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته على قوله على خاصةً، فلذا أورد المصنف لفظ السنة ليشمل الجميع، وعند المحدثين: السنّة والخبر والحديث بمعنى واحد، حيث يطلق كل واحد منها على قوله وفعله وسكوته في وعلى قول الصحابي والتابعي وفعلهما وسكوتهما، وخص بعضهم الحديث بالمرفوع والموقوف؛ إذ المقطوع أثر عنده، وبعضهم فرّق بين الحديث والخبر فقال: ما جاء منه في أو من الصحابي أو التابعي فهو حديث، وما فيه أحوال السلاطين والأحبار الماضية خبر. سنة رسول الله: أي قوله (هنز) خاصةً.

<sup>\*</sup> سكوته: والمراد بالسكوت أنه فعل أحد أو قال شيئا في حضرته ، ولم ينكر عليه بل سكت وقرر، ويقال للأول السنة القولية، وللثاني الفعلية، وللثالث التقريرية والسكوتية.

سبق ذكرها، فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها، وإنما هذا في عند الكتاب الباب لبيان ما يختص به السنن.

#### [المرسل والمسند]

السنة فرعاً إلخ: فلا حاجة إلى إيرادها في باب السنة مرةً أخرى. يخستص به السنن: ولم يوجد في الكتاب، كالبحث عن كيفية الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ، فهذه الأبحاث كلها\* لاتوجد في الكتاب؛ لأنه مروي بخبر متواثر فقط. وإذا عرفتَ هذا فنقول: السنة باعتبار وصولها إلينا نوعان.

موسل: بأن يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي ﷺ ويقول: قال النبي ﷺ كذا، وهو على أربعة أقسام؛ لأنه إما يرسله الصحابي أو التابعي أو من دولهم من تبع التابعين، أو هو مرسل من وجه دون وجه، فالأول هو الأول، والثاني هو الثاني، والثالث هو الثالث، والرابع هو الرابع. وأما عند المحدّثين فسقوط السند إن كان من أوّله أي من المصنّف وهو المعلّق، ومن صوره أن يحذف جميع السند ويقول: قال النبي ﷺ ومنها أن يحذف إلا الصحابي، أو إلا التابعي والصحابي معاً.

فالمرسل من الصحابيّ: بأن يقول: قال النبي ﷺ كذا مثلاً، ولايذكر شيخه. هذا إذا كان رواية الصحابي من صحابيّ آخر، وإلا فالإرسال عن الصحابيّ غير متصوّر؛ إذ لا واسطة بينه وبين رسول الله ﷺ.

وهذا هو القسم الأول. محمول على السماع: مقبول بالإجماع؛ لأن إرساله بإسقاط صحابيّ متوّسط بينه وبين=

كلها: دفع لما يتوهم أن التواتر ليس بمخصوص بالسنة؛ لأنه يوجد في الكتاب أيضاً فدفعه بقوله: "كلها"
 والحاصل إن وجد بعض الأبحاث ولكن كلها لاتوجد فيه. فافهم.

= النبي ﷺ، وذلك الصحابيّ عدل، فليس هنا جهالة المسقط، فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه، وإذا قال الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ قال كذا أو فعل كذا، فهو مسند. والثالث: وهو تبع التابعين، وهذا هو القسم الثاني. وضع له الأمو: أي ظهر للراوي واستبان له الإسناد فلذا ترك الإسناد.

فوق المسند: عندنا، حتى يرجح هو عند التعارض بينه وبين المسند. وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا كذلك عند مالك في وأحمد بن حنبل في إحدي الروايتين عنه، وعند أكثر المتكلّمين وعند أهل الظواهر، والشنافعي في لايقبل إلا إذا تأيّد بحجة قطعية أو قياس صحيح أو تلقّته الأمة بالقبول، أو عرف من حال المرسل أنه لايروي إلا عن ثقة. وبالجملة إذا تأيّد باقتران ما يتقوّى به فيقبل وإلا لا؛ لأنه عند جهالة صفات الراوي لايقبل حديثه، فعند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الأولى. نحن نقول: كلامنا في إرسال ثقة لو أسند حديثه إلى شخص يصدق في ذلك فلان يصدّق في نسبته إلى النبي الله أولى.

لم يتضح له الأمو: أي أمر الحديث كمال الوضوح. ما تحمل عنه: أي يجعل حمله على من سمعه ويفرغ ذمته عن ذلك، فأما إذا اتضح عنده طريق الإسناد يقول بلا وسوسة: قال النبّي الله كذا، ولما كان يرد أنه على هذا ينبغي أن يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر، وذلك لأن المرسل لما كان فوق المسند، والمسند ثلاثة أقسام: التواتر والمشهور والآحاد، فإن لم يفق المرسل على جميع أقسامه فلا أقل من أن يفوق على أدون الأقسام وهو الآحاد، فإذا زاد مرتبته على الآحاد فلحق بالمشهور؛ إذ لا واسطة بينهما، والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله: لكن هذا إلح. فلم يجز: الزيادة التي هي في معنى النسخ بمثله، فإنه يؤدّي إلى الزيادة على الكتاب بالرأي والاجتهاد، وهو غير جائز بخلاف المشهور، فإن مزيّته وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص.

دون هؤلاء: أي مراسيل من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم، والمراسيل جمع المرسل، والياء للإشباع كما في الدراهيم. وفي "المغرب" أنه اسم جنس كالمناكير. اختلف فيه: أي فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء، وهذا قسم ثالث منه، فعند بعض مشايخنا مثل الكرخي يقبل؛ لأن ما هو علة لقبول مراسيل القرون الثلاثة توجد في من بعدهم، وهي الضبط والعدالة. وقال عيسى بن أبان: لايُقبل؛ لأن بعد القرون الثلاثة زمان فسق، و لم يشهد النبي على بعد التهم. يروي الثقات مرسله إلخ: فحينئذ يقبل مراسيله أيضاً بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة.

مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله، وقال الشافعي هذ: لا أقبل إلا مراسيل سعيد بن المسيب هذه، فإني تتبعتها فوجدها مسانيد.

### [الحديث المتواتر وحكمه]

والمسند أقسام: المتواتر، وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم الي توانقهم على الكذب؛ لكثر هم وعدالتهم وتباين أماكبهم، ويدوم هذا الحدُّ إلى أن يتصل...
على الكذب؛ لكثر هم التوهم

وأمثاله: فمراسيل محمد ومسانيده عند الثقات مقبولة. أقول: ذكر محمد في المثال تسامح؛ لأنه في القرن الثالث أي تبع التابعين بالاتفاق. لا أقبل: مراسيل التابعين ومن بعدهم.

[تنبيه] ولم يذكر المصنف القسم الرابع من المرسل، وهو مرسل من وجه ومسند من وجه آخر، فأقول: هو مقبول عند العامة؛ لأن المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند ناطق، والساكت لايعارض الناطق، فيغلب وجه الإسناد على وجه الإرسال، كحديث: "لا نكاح إلا بوليّ". أسنده إسرائيل بن يونس وأرسله شعبة. [ابوداود رقم: ٢٠٨٥] ولما فرغ من المرسل وأحكامه شرع في المسند.

أقسام: ثلاثة؛ لأنه إما مروي برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب أو لا، وعلى الأول إما يستوي فيه جميع الأزمنة من أوّل ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل أو لا، بل يصير كذلك بعد القرن الأول، فعلى الشق الأول هو المتواتر والثاني هو المشهور، وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد. والتواتر في اللغة تتابع أمور واحداً بعد واحداً

لايحصى عددهم: وعدم الإحصاء ليس بشرط عند الجمهور حلافاً للبعض، فإنهم اشترطوا العدد، فقال البعض: خمسة، وقيل: سبعة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضروريّ فهو من أمارة التواتر. ولايتوهم: أن يجعل هذه الجملة تفسيراً لقوله: "لايحصى عددهم" فيكون موافقاً للحمهور.

وعدالتهم: يشير إلى اشتراط العدالة، ولكنها ليست بشرط عند العامة في التواتر، وإنما هي شرط في أخبار الآحاد. وتباين أماكنهم: أي تباعدها، وهذا يشير إلى اشتراطه، وهو ليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم بأخبار ساكني بلدة واحدة، وإنما ذكر المصنف هذه القيود؛ لأنها أقطع للاحتمال، لا لأنها شروط حقيقية له، ولما كان الغرض هنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيدا آخر. إلى أن يتصل إلخ: أي يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقة بعد طبقة بأن يستوي فيه جميع الأزمنة من الناقل إلى النبي الله حتى لو انقطع ذلك العدد في قرن =

برسول الله ﷺ، وذلك مثل نقل القرآن، والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة، وما أشبه ذلك.

### [الحديث المشهور وحكمه]

= الصحابة يكون مشهوراً لا متواتراً. وما أشبه ذلك: كالحج والصوم، هذا مثال المطلق المتواتر، لا لمتواتر السنة؛ لأن في وجودها اختلافاً، فقيل: لا توجد، وقيل: هي "إنما الأعمال بالنيات". [البخاري، رقم: ١] وقيل: "البينة على المدّعى واليمين على من أنكر". [الترمذي رقم: ١٣١٤] اعلم أن الشروط الصحيحة للتواتر ثلاثة، كلها يرجع إلى المخبرين. الأول: تعددهم يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم، والتواطؤ على الكذب عادةً. الثاني كوهم مستندين لذلك الخبر إلى الحسّ، فإنه في مثل حدوث العالم لايفيد قطعاً. الثالث أن يكون ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً.

علم اليقين إلخ: أي يحصل من المتواتر اليقين بلا كسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العيان؛ لأنه يحصل لمن لايقدر على النظر كالصبيان، وتفصيل المقام أن البراهمة والسمنية قالوا: إن المتواتر لايفيد اليقين أصلاً بل يحصل منه الظن، والجمهور على أنه يفيد اليقين، ثم اختلفوا أضروري هو أم نظري والأكثرون على أنه ضروري، وقال أبو القاسم الكعبى وأبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو بكر الدقاق من الشافعية: إنه أستدلالي أي نظري، وقال الغزالي على: إنه قسم ثالث، وتوقف المرتضى والآمدي، ولنا أنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد المتباعدة كمكة ومصر، كما نحد العلم بالمحسوسات بلا فرق ببينهما، وما ذلك إلا بالأحبار، ولأنه لو كان نظرياً لاحتيج إلى ترتيب المقدّمات، واللازم منتف لحصوله لمن لايقدر على ذلك كما قلنا.

بعدهم: أي الثالث، وإنما قيد باشتهاره في القرن الأول والثاني؛ لأنه لولم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعدهما لايسمّى مشهوراً. ألا ترى أن عامة الأخبار اشتهرت في هذا الزمان لكثرة التدوين، ولكن لايقال لها مشهور، ولما كان يتوهم أن الخبر المشهور على ما قلتم إنما اشتهر بعد القرن الأول فما وجه ترجيحه على الآحاد؛ لأنه أيضا كان غير مشهور في القرن الأول، وإنما العبرة بهذا القرن؛ إذ هو منشأ ذلك دفعه بقوله: وأولئك إلخ. وأولئك: أهل القرن الثاني والثالث الذين نقلوه. لايتهمون: بالافتراء والكذب؛ لأنه علية قال: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". [البحاري، رقم: ١٦٥٨]

فصار بشهادهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص: إنه أحد قسمي الله المتواتر، وهو الصحيح عندنا؛ لأن المتواتر، وقال عيسى بن أبان: يضلّل جاحدُه ولايكفّر، وهو الصحيح عندنا؛ لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر، فصحّت الزيادة به ومم النابعود وبعهم على الخفين. على كتاب الله تعالى، وهو نسخ عندنا، وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين.

بمنولة المتواتر: بخلاف الأحاد حيث لم يحصل له هذه المرتبة. أحد قسمي المتواتر: فيبئت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال، وإليه ذهب جماعة من أصحابنا. وقال عيسى بن أبان من أصحابنا: إنه دون المتواتر وفوق خبر الواحد، يوجب علم طمانية لا علم يقين حتى يضلّل جاحده ولا يكفر، ويجوز به الزيادة على الكتاب، ولا يجوز به النسخ مطلقاً، وإليه ذهب كثير من المحققين، وقال بعض أصحاب الشافعي على: إنه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد إلا الظن. وهو: أي الزيادة، وتذكير الضمير باعتبار الخبر.

عندنا: اعلم أن الزيادة لو كانت بياناً محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد، ولو كانت نسخاً محضا لم يجز إلا بالمتواتر لاشتراط المساواة فيه، ولو كانت بياناً من وجه من حيث ترفع الإطلاق وتبدله بالتقييد حازت بالمشهور؛ لأنه متواتر من وجه وآحاد من وجه، نظراً إلى الجهتين. وذلك: أي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور. زيادة الموجم: في حق المحصن على الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِد مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِد مِنْهُما مِائَةً جَلْدَةٍ (النور:٢)، فإن في هذه الأمة حد الزنا مائة حلدة مطلقاً، أي سواء كان الزاني محصناً أو لا، ولكن زيد عليه الرحم في حق المحصن بالخبر المشهور، وهو قوله عن "والثيب بالثيب جلدة مائة والرحم". رواه مسلم عن عبادة بن الصامت، [رقم:٤١٤] وروى غيره من غير واحد من أصحاب النبي على الرحم في حق المحصن. ولذا قبل في هذا التمثيل نظر، فإن ثبوت الرحم متواتر المعنى كما صرّح به في "فتح القدير".

والمسح على الخفين: لأن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة:٢)، يوجب الغسل عموماً، سواء كان حالة التخفف أو غيرها ولكن زيد عليه المسح في حالة التخفف، وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على أنه جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم. رواه مسلم. [رقم: ٢٣٩] قال أحمد: ليس في قلبي من المسح شيء، فيه أربعون حديثا عن أصحاب رسول الله ﷺ ما رفعوا وما وقفوا. وروى ابن المنذر في آخرين عن الحسن البصري، قال حدّثني سبعون رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ أنه على مسح على الخفين، كذا في "فتح القدير". أقول: على هذا حديث المسح متواتر المعنى، وليس بمشهور؟ =

<sup>\*</sup> قيل: القائل مولانا عبد العلي "بحر العلوم" في شرح "المسلم".

#### [خبر الواحد وحكمه]

والتتابع في صيام كفارة اليمين، لكنه لما كان من الآحاد في الأصل ثبت به شبهة ومثل زيادة المقط بها علم اليقين، وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعداً بعد أي هذه النبهة أي هذه النبهة أن يكون دون المشهور والمتواتر، وحكمه إذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة

التتابع في صيام إلخ: لأن في قراءة عبد الله بن مسعود الله بن مسعود الله أيام متنابعات"، [مسلم، رقم: ٦٣٩] فزيد لفظ "المتنابعات" على الكتاب لكن قراءته مشهورة، فيحوز الزيادة بما على الكتاب، ولما كان يتوهم أنه لما حاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور، والزيادة نسخ، والنسخ إنما يكون بالمتواتر فينبغي أن يفيد المشهور علم اليقين كالمتواتر، دفعه بقوله: لكنه أي الخبر المشهور.

به: أي بكونه من الآحاد. علم اليقين: بخلاف المتواتر، فلايفيد المشهور إلا علم الطمانية.

يرويه الواحد أو اثنان: وفيه ردّ للحبائي وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد فيه، وأيضاً ردّ لمن اشترط عدد الأربعة، فعندنا لا عبرة للعدد فيه، سواء روى الواحد أو الاثنان.

دون المشهور والمتواتر: في كثرة الرواة، فإن رواه اثنان أو الثلاثة أو آكثر يسمّى حبر الواحد بشرط أن لايبلغ كثرته كثرة المشهور والمتواتر، فلايتوهّم أن حبر الواحد ما رواه واحد. وحكمه: أي حبر الواحد، وحوب العمل به بثمانية شروط أربعة في نفس الخبر فالاثنان منها ما بيّنه في قوله: إذا ورد إلخ. الذا مدد: ذلك الخبر حال كذه غير مخالف الكراب مالدة المؤمنة المؤمنة في المحرد ذلك المحدد الكراب مالدة المؤمنة ال

إذا ورد: ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة، فالأوّل أن لايكون ذلك الخبر اتفاقًا، خالفًا للكتاب، فإنه لو كان مخالفًا لنص الكتاب ولايمكن تأويله بغير تعسّف لا يقبل ذلك الخبر اتفاقًا، وكذلك إذا خالف عموم الكتاب أو ظاهره لايجوز تخصيص العموم، وحمل الظاهر على المجاز عندنا خلافًا للشافعي في وعامة الأصوليين، ومثاله ما روى أنه في قال: "من مسّ ذكره فليتوضأ"، [ابوداود،رقم: ١٨١] فإنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِحَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهّرُوا﴾ (التوبة: ١٠٨١)، فإنحا نزلت في الاستنجاء، الماء، وهو لايمكن إلا بمسّ الفرج، فلو كان مس الذكر من الحدث لما ثبت التطهير بالاستنجاء، فتأمل. وكذا قوله عليه: "لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب"، فإنه يخالف عموم قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيْسَرُ مِن الحَدِيث، والثاني لا يكون مخالفاً للسنة المشهورة؛ لأن الخبر المشهور أقوى منه، فلايصلح المعارضة به، فيترك في مقابلته. ومثاله ما روي أنه في قضى =

<sup>=</sup> لأن في الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عدد التواتر، فالمثال ليس على ما ينبغي.

في حادثة **لاتعمّ بها البلوى،** ولم يظهر من الصحابة الله الاختلاف فيها، وترك أي في المادثة المحاجة به، أنه يوجب العمل بشروط تراعي في المخبر.

### [شروط أربعة في المخبر]

وهي أربعة: الإسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط، ......

= بشاهد ويمين، فإنه مخالف للخبر المشهور، وهو قوله ﷺ: "البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر". [الترمذي، رقم: ١٣٤١] وإذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته بالمتواتر أولى بالاعتبار. والثالث أن يكون في حادثة لا تعم بها البلوى إلح.

لا تعم كما البلوى: لأنه إذا كان فيما عمّ به البلوى فلا بدّ أن يكون مشهوراً أو متواتراً لحاجة الخلق إليه، ولذا تواتر القرآن، واشتهر أخبار البيع والنكاح والطلاق. ولما لم يشتهر عَلِمنًا أنه سهو أو منسوخ كما هو مذهب أي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين منا، وقال الشافعي في وعامة الأصوليين: يقبل إذا ثبت سنده، وإليه ذهب أهل الحديث، وذلك مثل حديث الجهر بالبسملة فإنه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلاً عن التواتر. وتوك المحاجة به: أي بخبر الواحد. حاصله لايكون الحديث متروكاً عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة التي ورد فيها ذلك الحديث؛ إذ عند ظهور الاختلاف في الحادثة إذا لم يحتج أحدهم بهذا الحديث علم أنه ليس بثابت عندهم، وإلا ما وجه ترك الاحتحاج به عند مس الحاجة إليه؟ فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتقدّمين من أصحابنا وعامة المتأخرين، وقال أهل الحديث وغيرهم من الأصوليين: هو حجة، مثاله ماروي عن زيد بن ثابت عن النبي في أنه قال: "الطلاق بالرجال". فالصحابة اختلفوا في تلك المسألة، فذهب زيد بن ثابت وعمر وعثمان مذهبنا، فلو, كان ذلك الحديث ثابتاً عندهم لاحتج بعضهم به ألبتة، فحكم هذا الخبر المشروط بشروط أبرعة.

العمل: لا العلم والطمانية بل الظن، وذهب أحمد وأكثر المحدّثين إلى أنه يوحب علم اليقين، وهذا خلاف ما نجد في أنفسنا من أحبار الآحاد، ووجوب العمل إنما يثبت بشروط أخرى غير الأربعة السابقة.

والعقل الكامل: الذي يحصل بعد البلوغ. والضبط: وهو سماع الكلام كما هو حقه، ثم فهم معناه، ثم حفظه ثم الثبات عليه، أما الإسلام فلأن الكفر يورث تحمة في الخبر لعداوتهم وسعيهم في تخريب الدين بإدخال ما ليس منه فيه، وأما العدالة وهي الاستقامة في الدين فلأن الفاسق لايبالي بالكذب، فإذا كان عدلا يترجّح الصدق منه، وأما كمال العقل فلأن الخبر خصوصاً في الدين لايتادي كما هو حقه بغيره، وأما الضبط فلأن الصدق لايحصل إلا به.

فلايجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدّت غفلته حلقةً أو مجازفةً.

### [حكم المستور]

والمستور كالفاسق لايكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته إلا في الصدر الأول على ما نبيّن، وروى الحسن عن أبي حنيفة على أنه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء، وذكر في كتاب الاستحسان: أنه مثل الفاسق فيه، .....

بخبر الكافر: لفقدان الشرط الأول، وهو الإسلام. والفاسق: أي لايجب العمل بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة، وكذا لايجب العمل العدالة، وكذا لايجب العمل بخبر الصبيّ والمعتوه لفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل، وكذا لايجب العمل بخبر الذي اشتدّت غفلته حلقة بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه. أومسامحةً: أي عدم المبالاة بالسهو والخطأ. مجازفةً: أي التكلم من غير حبرة ويقظة؛ لعدم الشرط الرابع وهو الضبط.

ف: وهذه الشروط الأربعة تجب أن توجد في الراوي ظاهرة؛ لأن المستور لايقبل حديثه كما بينه المصنف بقوله: والمستور إلخ. والمستور: الذي لايظهر فسقه وعدالته. في باب الحديث إلخ: واحترز بقوله "في باب الحديث" عن باب القضاء؛ إذ القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عن أبي حنيفة على نظراً إلى ظاهر العدالة؛ لأن المسلم ظاهره العدالة، وهذا بخلاف من كان مستور الإسلام أو العقل\* أو الضبط، حيث لايقبل قوله: لا في القضاء ولا في الحديث؛ إذ تلك الأمور ليست ظاهرة في حق المرء، فافهم.

إلا في الصدر الأول: أي لايكون خبر المستور حجة في جميع الصدور إلا في الصدر الأول، وأراد به قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين، فخبر المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشروط على ما نبيّن من أن العدالة أصل في ذلك الزمان بشهادة النبي في بقوله: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". رواه البخاري، [رقم:٢٦٥٨] فهذا تعديل من صاحب الشرع، وتعديله أقوى من تعديل غيره. وروى: الحسن بن زياد تلميذ أبي حنيفة هي.

مثل العدل إلخ: وهو الظاهر من مذهبه وهو أنه يجوز القضاء بشهادة المستورين إذا لم يطعن؛ لأن العدالة ظاهر من المسلمين. مثل الفاسق فيه: أي فيما يخبر عن نجاسة الماء، حتى إذا حضر المسافر الصلاة و لم يجد ماء إلا في إناء فقال رحل وهو مستور الحال: إنه نجس، لايقبل حبره إلحاقاً بالفاسق، فعليه أن يتوضّاً من ذلك الماء.

<sup>\*</sup> العقل: فإن قيل كيف يستر العقل؟ إذ البلوغ أقيم مقامه، والبلوغ أمر ظاهريّ لايستتر في حق من لم يره، فتدبّر.

#### [خبر الفاسق]

وهو الصحيح. وقال محمد على في الفاسق يخبر بنجاسة الماء: إنه يحكم السامع رأيه، فإن وقع في قلبه أنه صادق يتيمم من غير إراقة الماء، فإن أراق وتيمم فهو أحوط للتيمم، وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه إذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضاً ولا يتيمم، فإن أراق الماء ثم تيمم فهو أفضل، وفي المعاملات التي تنفك بنك الله الله عن معنى الإلزام كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة يعتبر خبر كل مميز؛ لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط،

وهو الصحيح: لظهور الفسق فيما بعد الصدر الأول، فلايعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدالته مع أن الأصل في الماء هو الطهور. ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال: وقال محمد إلخ. يحكم السامع رأيه: أي يجعل السامع رأيه حاكماً فيتحرّى. يتيمّم من غير إراقة الماء: فلايجوز له الوضوء من ذلك الماء؛ لأن أكبر الرأي فيما لم يوقف على حقيقته، كاليقين فحبر الفاسق لايعتدّ به في نجاسة الماء، وإنما وجب عليه التيمم من غلبة ظنه لا بخبره.

أحوط للتيمم: لاحتمال أنه كاذب في خبره، فحينئذ لايجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر، فالاحتياط أن يريق الماء ليصبر عادماً له، فحينئذ يجوز له التيمم يقيناً وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب في خبره، وأما لو أخبر الكافر والصبيّ والمعتوه فحكمه ما بينه المصنف بقوله: وفي خبر الكافر إلخ. ولا يتيمّم: لعدم الاعتبار بخبرهم، وذلك لأن في اعتبار أخبارهم إلزاما، وهؤلاء ليس لهم ولاية الإلزام. فهو أفضل: لأن احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم؛ لأن الكفر والصبا والعته لاينافي الصدق؛ وعلى هذا التقدير لايجوز له التوضؤ بالماء النجس فله أن يريق الماء أولاً ليصير عادما له ثم يتيمّم. التي تنفك: عن معنى الإلزام، واحترز به عن المعاملات التي فيها إلزام محض من حقوق العباد التي تجري فيها الخصومات، فإن في تلك المعاملات لايقبل الشهادة بغير الولاية والأهلية، ولفظ الشهادة والعدد، وكذلك احترز به عن الحقوق التي فيها إلزام من وجه دون وجه، كعزل الوكيل وحجر المأذون، فإن فيها يشترط أحد شرطى الشهادة إما العدالة وإما العدد اعتبارا لمعنى الإلزام وعدمه.

كالوكالات: بأن قال: فإن وكلك. والمضاربات: بأن قال: فلان جعلك مضارباً. والإذن في التجارة: بأن قال لعبد: إن مولاك أذن لك في التجارة، فإن في تلك المعاملات يعتبر خبر كل إلخ. كل مميّز: عدلاً كان أو غير عدل، صبياً كان أو بالغا، مسلما كان أو كافراً، حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لوجهين، أحدهما ما بينه بقوله: لعموم الضرورة إلح. سائر الشرائط: المذكورة من الإسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط.

فإن الإنسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط يبعثه إلى وكيله أو غلامه، ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر، ولأن اعتبار هذه الشرائط ليترجح جهة الصدق في الخبر فيصلح أن يكون ملزماً، وذلك فيما يتعلّق به اللزوم فشرطناها في المناكور الخبر الخبر المنالوحة المنالوحة المنالوحة المنالوحة المنالوحة المنالوحة أمور الدين دون ما لايتعلق به اللزوم من المعاملات، وإنما اعتبر حبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونحاسته إذا تأيّد بأكبر الرأي؛ لأن ذلك أمر خاص الطعام وحرمته من جهة العدول، فوجب التحري في حبره للضرورة، ......

المستجمع لتلك الشرائط إلخ: فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت الأمور ووقع الفتور. ولا دليل مع إلخ: هذه مقدمة أحرى لبيان لزوم الضرورة، والأولى كانت لبيان الضرورة.

والحاصل أن في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر، بخلاف ما إذا أحبر الفاسق بنجاسة الماء حيث لا يعمل به؛ لأن عنده دليلا يعمل به وهو أن الأصل في الماء الطهارة، فليست الضرورة لازمة هنا حتى يعمل بخبره، فلذا لايعمل بخبره بغير التحرّي، بخلاف ما نحن فيه، فإن الضرورة لازمة فيه، ولا مفرّ من العمل بخبره، فلذا يعمل به، والثاني ما بينه بقوله: ولأن إلخ.

وذلك: أي اعتبار هذه الشروط ليصلح أن يكون ملزما إنما يكون فيما يتعلق به اللزوم من أمور الدين.

فشرطناها في أمور الدين: لما يتعلق بها من اللزوم، بخلاف الخبر فيما نحن فيه؛ لأنه لا إلزام فيه. ألا ترى أن الوكيل والعبد لايلزمهما الإقدام على التصرّف، وإذا لم يكن ههنا إلزام فأي حاجة إلى اعتبار تلك الشروط، وإليه أشار بقوله: دون ما لايتعلق إلخ: أي شرطنا تلك الشرائط فيما قلنا دون أمور لايتعلق به اللزوم من المعاملات التي تنفك عن معنى اللزوم كالوكالات والمضاربات، ولما كان يرد أنه لما قلتم: إن تلك الشرائط شرطناها في أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم، لزم عليكم أن لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمته؛ لأنهما من أمور الدين، والفاسق لايوجد فيه شرط العدالة؟ أجاب عنه بقوله: وإنما اعتبر إلح.

لأن ذلك: أي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته. أمو خاص: بالنسبة إلى رواية الحديث، أي ليس بأمر عام يقف عليه جميع الناس بل أمر خاص قد يقف عليه الفساق خاصة فحينئذ لا يستقيم إلخ.

لا يستقيم تلقيه إلخ: بخلاف الحديث، فإنه أمر عام كثيراً ما يقف عليه عامّة الناس، فيمكن الأخذ من العدول منهم. للضرورة: حاصل الجواب أن حبر الفاسق في حلّ الطعام وحرمته إنما يقبل لأجل الضرورة، وهي عدم استفامة التلقّي من جهة العدول لكونه أمراً خاصا. وكونه مع الفسق أهلاً للشهادة وانتفاء التهمة، حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره، إلا أن هذه الضرورة غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الماء طاهر في الأصل. فلم يُجعل الفسق هدراً ولا ضرورة في المصير إلى روايته في أمور الدين أصلاً؛ لأن في العدول من الرواة كثرة، وهم غنية، فلا يصار إليه بالتحري.

#### [خبر صاحب الهوى]

وكونه: أي إنما يقبل لأحل الضرورة. ولكون الفاسق مع الفسق أهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ. وانتفاء التهمة: أي تهمة الكذب عن خبره. ما يلزم غيره: من الاحتناب والاقتراب، فلايكون خبره ملزماً على الغير بدون أن يلزمه أولا من الخبر ما يلزم غيره منه، بخلاف الكافر والصبي حيث لايقبل خبرهما في حل الطعام وحرمته أيضا؛ لأن الكافر ليس أهلا للشهادة على المسلم، والصبي ليس بأهل الشهادة أصلا، ومع ذلك قممة الكذب غير مدفوع عن خبرهما حيث لا يلزمهما ما يلزم غيرهما، أما الكافر فلأنه غير مخاطب بالشرائع، وأما الصبي فلأنه غير مكلف، ولما كان يرد أن الضرورة لما تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وجب أن يقبل خبره من غير وحوب التحري في خبره أحاب بقوله: إلا أن هذه الضرورة إلخ. غير لازمة: في قبول خبره في حل الطعام وحرمته.

الماء طاهر إلى: وكذا الطعام، وذلك لأن الماء والطعام طاهران في بدء الخلقة، وإنما يعرضهما النجاسة بسبب عارض، وإذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدراً، بل اعتبر من وجه حيث لايعتبر خبره بغير التحرى فيه، ولما كان يتوهم أنكم كما قبلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته مع التحري فكذلك ينبغي أن يقبل خبره في الحديث مع التحري وفعه بقوله: ولا ضرورة إلى. أصلا: مع التحري ولا بغير التحري. وبحم غنية: من غيرهم، فلما انتفى الضرورة برأسها هنا. بالتحري؛ لأن قبول خبره فرع الضرورة، وإذا انعدمت الضرورة انعدم القبول برأسه.

الهوى: والهوى ميلان النفس إلى الشهوات من غير داعية الشرع. فالمذهب المختار: في قبول روايته وعدم قبولها. انتحل الهوى: والانتحال اتخاذ النحلة، وهي الملة. والحاصل أن صاحب الهوى إن كان ممن اتخذ هواه ملة ومذهبا. ودعا الناس إليه: أي إلى الهوى الذي اتخذه ملة لايقبل روايته في ذلك. لأن المحاجة: أي مخاصمة صاحب الهوى مع أهل الحق. والدعوة: أي دعوة صاحب الهوى الناس. التقول: أي الكذب والافتراء على النبي الله كما يشاهد =

### فلا يؤتمن على حديث رسول الله ﷺ.

# [خبر الراوي المعروف]

وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا: إن كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدّم في الاجتهاد، كالحلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر، كان حديثهم حجة، يترك به القياس، وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ دون الفقه،

<sup>=</sup> في الفرق الضالَّة حيث يدعون الحديث على مزحرفاتهم وينسبونه إلى النبي ﷺ.

فلا يؤتمن: أي لايظن صاحب الهوى أنه أمين على حديث رسول الله وتفصيل المقام أنه لايخلو أهل الهوى إما أن بلغ اعتقاده إلى الكفر، كغُلاة الروافض والمجسمة أو لا، فإن كان الأول فقد اختلف فيه، فذهب جماعة من أهل الأصول إلى قبول شهادته وروايته؛ لأنه من أهل القبلة يتمسّك بالإسلام، وذهب الأكثرون إلى ردهما؛ لأنه كافر، وهو ليس بأهل الشهادة ولا الرواية، واختلف في القسم الثاني أيضاً فقال القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه: لايقبل شهادته ولا روايته؛ لأنه فاسق لايبالي بالمعصية، فكيف يعتمد على قوله، وذهب الجمهور إلى أنه يقبل شهادته، وأما الرواية فعند البعض مقبولة على الإطلاق، وقال البعض: لايقبل إذا كان اتخذ هواه ملة، ودعا الناس إليه وهو مذهب عامة أهل الفقه والحديث، وبه رضي المصنف في المتن واختصاره، ونقل عن أبي اليسر في أنه إن كان يكفّر لايقبل حديثه، وإن لم يكن يكفّر فإن كان ممن يجوز وضع الأحاديث على رسول الله مجل لايقبل خبره لتوهم الكذب كالكرّامية.

قلنا: ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة رواته وكثرته واتصاله وانفصاله شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوي بأنه إما معروف أو مجهول، والمعروف إما معروف بالفقه أو بالعدالة، والمجهول على خمسة أنواع. في الاجتهاد: كلمة "في" بمعنى اللام، والمعنى أن له تقدمًا على غيره درجةً لأجل الاجتهاد.

والعبادلة الثلاثة: والعبادلة جمع عبدل، مرخم عبد الله، والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس، وقيل: عبد الله بن زبير بدل عبد الله بن مسعود، وقال الكرماني: العبادلة أربعة: عبد الله بن زبير، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص في. اشتهر بالفقه والنظر: مثل أبي بن كعب وأبي الدرداء في يترك به القياس: خلافاً لمالك؛ لأن عنده القياس مقدم على خبر الواحد إذا خالفه، كما روي أن أباهريرة لما روى مرفوعاً: "من غسل الميت فليغتسل، ومن حمله فليتوضاً". (رواه أبو داود[رقم: ٣١٦١] والترمذي [رقم: ٩٩٣]وابن ماحه[رقم: ٤٦٣] وابن حبان والنسائي وأحمد، وقال أحمد: لايصح في هذا الباب شيء) =

= قالت عائشة: أوينجس موتى المسلمين؟ وما على رجل لوحمل عوداً. (أخرجه أبو منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد بن عمرو بن يجيى بن عبد الرحمن بن حاطب) فتأمل \*.

ونحن نقول: القياس محتمل بأصله في كل وصف؛ إذ كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل أن لايكون، وخبر الواحد يقين بأصله، وإنما الشبهة في طريق وصوله، والاحتمال الثابت في الأصل أقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالأصل فلا يعارض الخبر.

وانسداد باب الرأي: قوله: "وانسداد" عطف تفسيري لقوله: "للضرورة"، والمعنى إنما يترك حديث غير الفقيه إذا خالف القياس للضرورة، وهي أنه لو عمل بالحديث وقت المحالفة أيضاً لانسد باب القياس من كل وجه، وقد أمر الله تعالى بالقياس بقوله: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ (الحشر: ٢)، والحال أن الراوي غير فقيه، ويحتمل أنه نقل ذلك الحديث بالمعنى؛ لأنه كان شائعاً ذائعا فيهم فيمكن أنه أحطاً فيه، ولم يدرك مراد رسول الله في فحينئذ كيف يعتمد على قوله: ويترك به القياس الثابت بقوله تعالى، فلهذه الضرورة تركنا هذا الحديث وعملنا بالقياس. حديث أبي هريرة في: وهو ما روى أبو هريرة أن النبي في قال: "لاتصروا الإبل والعنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر". رواه مسلم [رقم: ٢٨١] وأبو داود، [رقم: ٣٤٤٣] والتصرية تفعيل من الصرعى، وهو في اللغة الجمع، يقال: صرّيت الماء وصريته إذا جمعته، والمراد به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد، وترك الحلب مدة ليحلب المشتري بعد ذلك، فيغتر بكثرة لبنه ويشريه بثمن غال.

فهذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه؛ لأن القياس في ضمان العدوانات والبياعات كلها أن يكون مقدّراً بالمثل في المثلي، وبالقيمة في ذوات القيم، فضمان اللبن المشروب إما باللبن مثله وإما بالقيمة، ولو كان التمر قيمة فيه فينبغي أن يكون بحسب اللبن، لا أنه يجب صاع التمر قل اللبن أو كثر، فإذا لم يعمل بالحديث لكونه مخالفاً للقياش فليس للمشترى ولاية الردّ بسبب التصرية من غير شرط؛ لأن البيع يقتضي سلامة المبيع، وبقلة اللبن لاتفوت وصف السلامة، فبقلتها أولى، هذا عند أبي حنيفة هي=

<sup>\*</sup> فتأمل: إشارة إلى أنه لايحسن إيراد هذه الرواية كأن أباهريرة لم يكن محتهداً.

#### [خبر الراوي المجهول]

وإن كان الراوي مجهولا لا يعرف إلا بحديث رواه أو بحديثين، مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق، أو سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروف، وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا،...

= وذهب الشافعي ومالك على إلى أن التصرية عيب حتى كان للمشتري الخيار، إن شاء ردّها وصاعاً من تمر، وإن شاء أمسكها عملاً بظاهر الحديث.

ف: اعلم أن هذا مذهب عيسى بن أبان، وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدّم الحديث على القياس، بل يقبل حبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة، ويقدّم على القياس، وهذا هو الحق المبين، وإليه مال أكثر العلماء، وهو المأثور من الصحابة والتابعين.

مجهولا: أي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب من حيث لا يعرف إلخ. بحديث رواه أو بحديثين: فحاله لايخلو عن خمسة أقسام. فإن روى عنه إلخ: هذا هو القسم الأول من الأقسام الخمسة. الطعن: فيه بعد ما بلغتهم روايته، هذا هو القسم الثاني. المعروف: بالفقه والعدالة والضبط، حتى يقبل ويقدّم على القياس. فيه: أي في حديثه بأن قبل البعض مع نقل الثقات عنه، هذا هو القسم الثالث.

فكذلك: أي كحديث المعروف حتى يقبل ويقدّم على القياس. عندنا: مثاله ماروى الترمذي عن ابن مسعود الله انه سئل عن رجل تزوّج امرأة و لم يفرض لها صداقاً و لم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: لها مئل صداق نسائها، لا وكس ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى في ين بروع بنت واشق امرأة منّا مئل ما قضيت، ففرح بها ابن مسعود [رقم: ١١٤] و لم يعمل بهذا الحديث على في وقال: لها الميراث، ولا صداق لها، وعليها العدة عملاً برأيه، وهو أن المعقود عليه عاد إليها سالماً، فلا تستحق بمقابلته مهراً كما لو طلّقها قبل الدخول و لم يسمّ لها مهراً، فالشافعي في يعمل بما عمل به على في وهو قياسه، ويردّ هذا الخبر لكونه مختلفاً فيه، فيقدّم القياس عليه.

ونحن عملنا بهذا الحديث؛ لأن الثقات رووا هذا الخبر منه، مثل ابن مسعود الله من القرن الأول، وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني، فثبت بروايتهم عنه وعملهم بخبره عدالته، مع أنه مؤكد بالقياس أيضاً، وهو أن الموت يؤكّد مهر المثل كما يؤكّد المسمّى.

<sup>\*</sup> لاوكس: الوكس النقصان، والشطط الزيادة. \*\* بها: الموافقة.

وإن لم يظهر في إلخ: هذا هو القسم الرابع، فلايجوز به العمل إذا حالف القياس؛ لأنهم لم يكونوا يردّون الحديث الثابت عن النبي هو ولم يكونوا يتركون العمل به، فإذا ردّوه وتركوه علم أنهم الهموه في هذه الرواية، وهو دون الموضوع في احتمال الكذب. ومثاله ماروى الترمذي عن المغيرة عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلّقَني زوجي ثلاتًا على عهد رسول الله هي فقال رسول الله هي: "لا سكني لك ولا نفقة". قال مغيرة: فذكرته لإيراهيم فقال: قال عمر: لاندع كتاب الله وسنة نبينا هي بقول امرأة، لاندري أحفظت أم نسيت؟ [رقم: ١١٨٠] وقال عمر ذلك بمحضر من الصحابة، فلم ينكره أحد، فصار إجماعًا على أن الحديث مستنكر".

جائز: بشرط أن لا بخالف القياس بل يكون موافقاً له، وفائدة إضافة الحكم حينئذ إلى الحديث مع كونه ثابتاً بالقياس أيضاً هو أن لا يتمكّن الخصم فيه من المنع عن الحكم، كما يتمكّن في القياس. ذلك الزمان: أي الصدر الأول، قال النبي على "خير القرون قرني ثم الذين يلولهم" الحديث [الترمذي، رقم: ٢٢٢١] في زماننا: في أهل هذا الزمان، وهذا هو القسم الخامس من المجهول. ولما فرغ المصنّف من هذا لحقص كلامه وبين حاصله فقال: فصار إلخ. فصار المتواتو إلخ: ويقابله الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية.

علم الطمأنينة: وهو العلم الحاصل في القلب يحتمل جانب المخالف احتمالاً ضعيفاً جدا، بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر، كما ستعرف. غالب الوأي: وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحاً، والمراد به الظنّ، فإن قلت : ما الفرق بينه وبين علم الطمانينة؟ قلت : فرق ظاهر ؛ إذ في الأول جهة العدم مرجوح جدا، وفي الثاني أيضا مرجوح لكن لا بتلك المرتبة، فهو أقوى من الثاني. يفيد الظنّ : أي الوهم، وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحاً. لا يغني : أي لا يفيد شيئاً، وهذا إشارة إلى أنه لا يجوز به العمل كما مرّ.

والمستتر منه: أي من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف و لم يقابل بردّ ولا قبول.

دون الوجوب، ويسقط العمل بالحديث إذا ظهر مخالفته قولاً أو عملاً من الراوي بان انتي علانه المن الراوي بعد الرواية، أو من غيره من أئمة الصحابة، والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم، والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم، والحال ان

دون الوجوب: إذ هو يفيد علماً يساوي فيه جهة الثبوت والعدم، فيجوز به العمل وعدمه اعتباراً للحانبين، وهذا هو الجواز. ولما فرغ عن بيان التقسيمات شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراوي أو من غيره فقال: ويسقط إلخ. عملا: بأن عمل بخلافه مما هو خلاف بيقين. بعد الرواية: وحاصله إذا ظهر من الراوي مخالفة الحديث قولاً أو عملاً والخلاف يكون يقيناً بعد الرواية، يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق؛ لأن مخالفته لايخلو إما أن يكون لكون الحديث موضوعاً أو منسوحاً أو لقلة المبالاة والتهاون بالحديث أو لغفلته ونسيانه، وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار، أما في الأولين فظاهر، وأما في الآخرين بسقوط عدالته المشروطة.

قولنا: "مما هو خلاف بيقين" احتراز عن المخالفة التي لاتكون بيقين، كما إذا كان الحديث محتملا للمعاني وأخذ الراوي أحدها، فهذه المخالفة لاتسقط الحديث عن الاعتبار. قوله: "بعد الرواية" احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها، أو لايعلم تاريخها أهي قبل الرواية أم بعدها؟ فهذه المخالفة لايضر أيضاً، أما إذا كانت قبل الرواية فلأنه يمكن أنه كان ذلك مذهبه، ثم تركه لأجل الحديث، وأما إذا لايعلم تاريخه فلأن الحديث حجة بيقين في الأصل، ووقع الشك في سقوطه، فوجب العمل بالأصل، ويحمل على أنه كان قبل الرواية؛ لأن الحمل على أحسن الوجهين أولى. أو من غيره: عطف على قوله: "من الراوي" أي يظهر المخالفة من الراوي أو من غيره.

والحديث ظاهر إلخ: وإنما قيّد بقوله: "والحديث ظاهر" احترازا عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة، فإنه لايوجب حرحاً فيه، كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلاة، حيث حالف فيه بعض الصحابة، فمخالفته لايقدح في ذلك؛ لأنه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاؤها عليه.

ويحمل إلخ: عطف على قوله: "يسقط العمل بالحديث". وحاصله إذا ظهر المخالفة عن غير الراوي من الصحابة في الحديث الذي لايحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث، كما يسقط إذا ظهر المخالفة من الراوي، ويحمل هذا الحديث على أنه منسوخ. مثاله ماروى مسلم عن عبادة بن الصامت أن النبي في قال: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرحم". [رقم: ٤٤١٤] وفي معناه ما روى [البخاري رقم: ٦٨٣١] وفي معناه ما روى البخاري، فتمسلك بهذا الحديث الشافعي في وجعل النفي إلى عام جزءًا من الحد. ونحن نقول: إنه قد ظهر المخالفة فيه من أئمة الصحابة، والحال أن هذا الحديث كان ظاهراً عليهم، فعلم أنه منسوخ لايعمل به، =

واختلف فيما إذا أنكره المروي عنه، قال بعضهم: يسقط العمل به، وهو الأشبه، وقد قيل: إن هذا قول أبي يوسف عليه خلافاً محمد عليه، وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لايذكرها، قال أبو يوسف عليه: لا تُقبل، وقال محمد عليه: تُقبل.

# [حكم الطعن المبهم]

والطعن المبهم لايوجب جرحاً في الراوي .

لاتقبل: شهادتما لإنكار من يسند القضاء إليه، فكذلك في باب الرواية. تقبل: لاحتمال النسيان من جهة القاضي، فكذلك في باب الرواية الذي في هذه المسألة. والطعن المبهم: من أئمة الحديث بأن يقول: هذا الحديث بحروح أو منكر.

<sup>=</sup> وإلا كيف يظنّ بكبار الصحابة أنهم خالفوا رسول الله ﷺ، كما روي أن عمر نفى رجلا فارتدّ ولحق بالروم، فحلف أن لاينفي أحداً أبداً، كما في "مصنف عبد الرزاق".[رقم:١٣٣٢]

عنه: أي الشيخ. اعلم أن إنكار المروي عنه على وجهين: أحدهما إنكار جاحد بأن يقول: كذبت عليّ، أو ما رويتُ لك هذا الحديث قط، وحينئذ يسقط العمل بالحديث، لأن كذب أحدهما لا على التعين ضروري وذلك موجب للقدح في الحديث، لكن لايلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر. وثانيهما إنكار متوقّف بأن يقول الشيخ: لا أذكر أبي رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، ففيه اعتلاف كما بينه بقوله: قال إلخ. بعضهم: هو أبو الحسن الكرحي وجماعة من أصحابنا وأحمد بن حنبل في رواية عنه. وهو الأشبه: بالحق؛ لأن الخبر إنما يكون حجة بالاتصال بالنبي في وبإنكار الراوي ينقطع الاتصال. إن هذا: أي سقوط العمل بالخبر. خلافاً محمد: فإن عنده لايكون توقف المروي عنه فيما رواه جرحاً ولايسقط به العمل بهذا الحديث، وإليه ذهب مالك والشافعي في وجماعة من المتكلمين مستدلين بأن الراوي عدل ثقة يصدق فيما أحبره، والإنكار ليس على سبيل اليقين من المروي عنه، فلايبطل به ما ترجّح صدقه بعدالة الراوي، كما لايبطل بموته وجنونه. وهو: أي اختلاف محمد وأبي يوسف في هذا. لايذكرها: أي القضية، هذه مسألة ذكرها الخصاف في "أدب وهو: أي اختلاف محمد وأبي يوسف في هذا. لايذكرها: أي القضية، هذه مسألة ذكرها الخصاف في "أدب قضيت لك بكذا، فأقام الرجل البينة على القاضي بأنه قضى له بكذا، حتى شهد الشاهدان بأنه قضى بكذا، ففي قضيت لك بكذا، فأقام الرجل البينة على القاضي بأنه قضى له بكذا، حتى شهد الشاهدان بأنه قضى بكذا، ففي هذه المسألة اختلاف بين محمد وأبي يوسف.

كما لا يوجبه في الشاهد، ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسّراً بما هو حرح متفق الطعن على الشاهد، ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسّراً بما هو حرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان دون التعصّب والعداوة من أئمة الحديث.

#### فصل في المعارضة

كما لايوجبه إلخ: أي كما لايوجب الطعن المبهم حرحاً في الشاهد. ولايمنع العمل به: أي الحديث، عطف على قوله: "لا يوجب". مفسرًا بما هو إلخ: أي الطعن المبهم لايوجب حرحاً في الراوي في وقت إلا وقت كونه مفسرًا بما هو حرح متفق عليه كنفي العدالة، لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون حرحاً عند البعض دون البعض كركض الدابة، وعدم الاعتياد بالرواية، واستكثار مسائل الفقه، فإن تلك الأمور حرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحقّقين، ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب أن يصدر ممن اشتهر إلح.

دون التعصّب والعداوة: لأن المتعصّبين قد خرّبوا الدين حيث جعلوا الأحاديث الصحاح موضوعة، كابن الجوزى والفيروز آبادي والدار قطني والخطيب، فلا اعتبار بجرح هؤلاء.

أئمة الحديث: بيان لقوله: "ممن اشتهر" أي يصدر الجرح ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان من أئمة الحديث. ولما فرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لفخرالإسلام، وكان حقّها أن يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب "التوضيح" فقال: فصل إلخ.

لأن ذلك: أي التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة. أمارات العجز: لأن من أقام دليلا متناقضاً على شيء، وكذا إذا ثبت حكماً بدليل يعارضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن إتيان دليل سالم عن المعارضة، والعجز عن ذلك مبني على الجهل بحقائق الأشياء. تعالى الله: علواً كبيرا، ولما كان يتوهم أنه على هذا يجب أن لايتحقق التعارض والتناقض فيهما، ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث دفعه بقوله: و إنما إلخ. بينها: أي الحجج من الكتاب والسنة.

لجهلنا بالناسخ إلخ: والحاصل أن ذلك التعارض إنما نشأ من جهلنا، لا من جهله تعالى وتبارك، وذلك لأن حكماً أمر به الله تعالى في موضع من كتابه، ثم رخص فيه بموضع آخر منه، فالأول منسوخ والثاني ناسخ، ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا أن بينهما تعارضاً، وفي الأصل ليس كذلك. =

#### [أحكام المعارضة]

## وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة، ...

= ف: التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لايمكن الجمع بينهما بوجه، وهو يمنع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض بالدليل، والتناقض تخلّف الدليل عن المدلول بأن يوجد الدليل في بعض المواضع ولايوجد المدلول، سواء كان ذلك التخلّف لمانع، وذلك عند من لايجوز تخصيص العلة، أو بغير مانع، وذلك عند من يجوز تخصيص العلة، وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه. قال الشارح\* المحقّق: إن كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص، فإن تخلف المدلول عن الدليل فيها لايكون إلا لمانع، فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل، وكذا إذا تعارض النصان يكون الحكم متحلّفا عن كل واحد لا محالة، فيتحقق التناقض، فلذلك جمع الشيخ بينهما، كذا قيل.

أقول: - وبالله التوفيق- فيه نظر، أما أولاً فلأنه لايصح على مذهب من جوّز تخصيص العلة؛ لأن عنده لايكون التخلف لمانع بل بغير مانع كما عرفت، فكيف الاستلزام؟ وأما ثانياً فلأن في صورة التعارض لايثبت التناقض؛ لأن كل واحد من الدليلين لايتخلّف عن المدلول، وهو الحكم؛ إذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض، بل كل واحد منهما مثبت للحكم. غاية ما في الباب أن حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلاتأخذ بأحدهما بغير مرجّح، فتأمل.

وحكم المعارضة إلى: كان ينبغي للشيخ في أن يبين أو لا ركن المعارضة، ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره، لكنه أخر الركن والشرط عن الحكم نظراً إلى أن المقصود من بيان الركن والشروط هو الحكم. وحاصله إذا ورد النصان متعارضان فالسبيل فيه إلى التاريخ، فإن علم التاريخ فيؤخذ بالمؤخر ويترك المقدم؛ لأنه منسوخ، وإذا لم يعلم التاريخ فيصار إلى السنة إن وحدت، وإلا إلى أقوال الصحابة والقياس، ولايصار إلى الآية الثالثة؛ لأنه يؤدي إلى الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك لايجوز كما ستعرف في باب الترجيح، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ﴾ (الأعراف:٤٠٧)، والثالثة؛ لأنه يؤدي القرآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ﴾ (الأعراف:٤٠٧)، والثالثة بخصوصه ينفيه، والقولان واردان في الصلاة فتعارضا، ولا علم لنا بالتاريخ فتساقطا، فرجعنا إلى الحديث، وهو ما روي عن أبي موسى الأشعري عن النبي عن النبي الذي "وإذا قرأ فأنصتوا". واده مسلم في صحيحه، [رقم:٥٠٩] وكذا ذكره مسلم عن أبي هريرة وقال: هو صحيح، وروى ابن ماجة عن رواه مسلم في صحيحه، [رقم:٥٠٩] وكذا ذكره مسلم عن أبي هريرة وقال: هو صحيح، وروى ابن ماجة عن أبي هريرة وقال الله في "إذا قرأ الإمام فأنصتوا". [ابن ماجة أبي هريرة فكتروا، وإذا قرئ فأنصتوا". [ابن ماجة أبي هريرة فكروا، وإذا قرئ فأنصتوا". [ابن ماجة عن أبي هريرة وكذا وكذا روى ابن ماجة عن أبي موسى الأشعري قال قال رسول الله في "إذا قرأ الإمام فأنصتوا".

<sup>\*</sup> الشارح: أي عبد العزيز البخاري مؤلف "غاية التحقيق" و "كشف البزدوي".

وبين السنتين المصير إلى القياس وأقوال الصحابة على الترتيب في الحجج إن أمكن؛ لأن التعارض لما ثبت بين الحجتين تساقطتا لاندفاع كل واحدة منهما بالأحرى، فيجب المصير إلى ما بعدهما من الحجة، وعند تعذّر المصير إليه يجب تقرير الأصول، ......

= [ابن ماجة، رقم: ٨٤٧] وروى ابن ماجة عن جابر قال قال رسول الله ﷺ: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة". [ابن ماجة، رقم: ٨٥٠] وروى محمد في موطّاه على شرط الشيحين عن جابر عن النبي ﷺ: "من صلّى خلف الإمام فإن قراءة الإمام قراءة له". [موطأ محمد، رقم: ١١٧] وكذا روى جماعة عن أبي حنيفة على مرقوعاً على شرط الشيخين هذا الحديث، وإذا ثبت هذا فلاتنظر إلى ما قبل: إنه لا بدّ من قراءة الفاتحة خلف الإمام، كما روى أبو داود وغيره عن محمد بن إسحاق؛ لأنه ضعيف ضعقه أحمد بن حنبل وغيره من كبار المحدثين. وبين السنتين إلى إذا وقع التعارض بين السنتين يصار إلى القياس أولاً، ثم إلى أقوال الصحابة على ما قبل، وقال بعضهم على العكس، وقبل: يقدّم أقوال الصحابة الصحابة على القياس فيما لايدرك بالقياس، والقياس مقدّم فيما يدرك به.

على الترتيب إلى: متعلّق بالمجموع، فالمعنى حكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة وبين السنتين المصير إلى القياس، ويحتمل القياس وأقوال الصحابة لكن على الترتيب الثابت بين الحجج حتى يقدّم أقوال الصحابة على القياس، ويحتمل وحها آخر أيضاً، فمثاله ماروى أبوداود والترمذي في الشمائل والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: انكسفت الشمس على عهد رسول الله الله الله الله الله الله يكد يركع، ثم ركع فلم يكد يرفع، ثم رفع وفعل في رفع فلم يكد يسحد، ثم سحد فلم يكد يرفع ،ثم رفع وفعل في الركعة الأخرى مثل ذلك، الحديث. فهذا يدل على أنه عليه السلام صلّى ركعتين، كل ركعة بركوع وسحدتين. وروت عائشة الله الفياس بعده، وهو الاعتبار بسائر الصلوات.

إن أمكن: المصير على الوجه المذكور، ثم استدلّ على قوله: "وحكم المعارضة الخ" بقوله: لأن إلخ.

بعدهما: أي بعد الحجتين المتعارضتين. من الحجة: الأخرى التي لاتكون من جنسهما، كما لو وقع التعارض بين الآيتين، فيصار إلى السنة التي هي حجة أحرى ليست من جنسهما، وذلك لأنها لو كانت من جنسهما لثبت الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك غير جائز كما أشرنا إليه سابقاً. إليه: أي إلى ما بعدهما من الحجة بأن تعارضت السنتان وأقوال الصحابة والقياس أيضا، و لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب إلخ. تقوير الأصول: أي إثبات كل شيء على أصله بأن يقرّوا الحكم على ما كان عليه ورود الدليلين.

كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل، ولم يصلح القياس شاهداً؛ لأنه لايصلح لنصب الحكم ابتداءً. قيل: إن الماء عُرفَ طاهراً في الأصل فلايتنجس بالتعارض ولم يزل به الحدث، فوجب ضمُّ التيمم إليه، وسمّي مشكوكاً.

لما تعارضت الدلائل: لأنه روى البخاري وغيره أن النبي الله يحقي عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحموم الخيل يوم خيبر. وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول الله لحقيظ: لم يبق من مالي إلا حميرات، فقال: كل من سمين مالك. أخرجه الطحاوي في معاني الآثار بطرق متنوعة [رقم: ٢٥٥]. فإذا وقع التعارض في لحومها وقع الاشتباه في سؤرها؛ لأنه متولّد من اللحم، وأقوال الصحابة في أيضاً متعارضة في تلك المسألة، فإن ابن عمر كان يكره التوضئ بسؤر الحمار والبغل، ويقول: إنه رجس، وابن عباس كان يقول: إن الحمار يأكل القت والتبن، فسؤره طاهر، لا بأس بالتوضئ به، كذا في "غاية التحقيق".

شاهداً: أي دليلا لواحد منهما. والحاصل أن القياسين أيضا متعارضان؛ لأن السؤر إذا يقاس على العرق يحكم بطهارته؛ لأن العرق طاهر في الرواية الظاهرة، وإذا يقاس على اللبن يحكم بنجاسته؛ لأن اللبن نجس في أصح الروايتين، وقد يقال: لايمكن قياسه على سؤر الكلب في النجاسة بجامع التولّد من اللحم؛ لكون الضرورة في الحمار دون الكلب، وكذا لايمكن قياسه على سؤر الهرة ليكون طاهراً لكون الضرورة في الهرة أكثر مما في الحمار. ابتداءً أي بغير العلة الثابتة المشتركة بين الأصل والفرع، أي لو قلنا: إنه نجس أو طاهر قياساً على سؤر الكلب أو الهرة يلزم إثبات الحكم بالقياس ابتداءً أي بغير علة، أما على تقدير الأول فلأن القياسين إذا تعارضا تساقط علتهما، فبقي القياس بغير علة، وأما على تقدير الثاني فظاهر، وإثبات الحكم بالقياس بدون العلّة غير حائز. قيل: حواب لقوله: "لما تعارضت". الماء: الذي هو سؤر الحمار.

فلايتنجّس: بخلط لعاب الحمار، فإن نجاسته مشكوكة، وطهارة الماء يقينية. بالتعارض: الواقع بين طهارته ونجاسته، فوجب استعماله لكونه طاهراً في الأصل. الحدث: أي حدث الآدمي إذا توضأ به؛ لكون الآدمي محدثاً في الأصل. إليه: أي إلى الوضوء. فإن قبل: إذا قرّرتم كل شيء على أصله، فوجب عليكم أن تقولوا: إن الماء مطهّر كما هو طاهر في أصله، فإذا كان مطهّراً فما الحاجة إلى ضمّ التيمم إليه؟ قلتُ: أبقيناه على أصل واحد وهو كونه طاهراً؛ ليمكن تقرير الآدمي على أصله؛ إذ لو أبقيناه على أصله الآخر أيضاً لفات أصل الآدمي وهو الحدث، فعملنا بهما مهما أمكن. مشكوكاً: وفي بعض النسخ مشكلاً، أي إنما سمّى سؤر الحمار مشكوكاً ومشكلاً لأجل التعارض، فإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه طاهراً حكمنا بطهارته كسائر المياه، وإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه طاهراً حكمنا بطهارته كسائر المياه، وإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه طاهراً حكمنا بلاجل أن حكمه مجهول بل =

#### [إذا تعارض القياسان]

وأما إذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه؛ لأن القياس حجة يعمل به أصاب المجتهد الحقّ به أو أخطأ، فكان العمل بأحدهما وهو حجة اطمأن قلبه إليها بنور الفراسة أي بالقباس أي بالقباس أي المعمل بالحال، ثم التعارض إنما يتحقّق بين الحجتين بإيجاب كل واحد منهما أولى من العمل بالحال، ثم التعارض إنما يتحقّق بين الحجتين بإيجاب كل واحد منهما اي من الحجين

= هو معلوم، وهو وحوب التوضئ وضم التيمم إليه. إذا وقع التعارض إلخ: أي إذا وقع التعارض بين القياسين لانقول بتساقطهما؛ لأنه يضطر حينئذ إلى دليل شرعي يعرف به حكم تلك الحادثة، ولا دليل بعد القياس يصار إليه إلا العمل بالحال، أي بالاستصحاب الذي هو عبارة عن إبقاء الشيء على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل، وهو ليس حجة عندنا، وإنما يصار إليه للضرورة كما في سؤر الحمار.

بشهادة قلبه: أي بالتحرّي، وهو شرط عندنا خلافاً للشافعي هم، فإن عنده يعمل بأيهما شاء من غير تحرّ وتفكّر، ولذا صار له في مسألة واحدة قولان أو أكثر في زمان واحد، وأما مايروى عن أتمتنا من قولين في مسألة واحدة فهو بحسب الزمانين المختلفين، فأحدهما صحيح والآخر فاسد، ثم استدلّ على أنه يجب العمل بأحدهما بالتحرّي ولا يصار إلى الاستصحاب بقوله: لأن إلخ. أخطأ: يعني القياس في حق العمل به حجة، سواء أصاب المجتهد فيه أو أخطأ، فإذا كان القياس حجة في كل حال.

بأحدهما: أي بأحد القياسين وقت التعارض. وهو: أي الحال أن أحدهما حجة في حق العمل. إليها: أي إلى الحجة، الجملة صفة الحجة. بنور الفراسة: متعلّق بقوله: "اطمأن". من العمل بالحال: حاصله العمل بأحد القياسين عند التعارض أولى من العمل بالحال؛ لأن القياس (سواء كان المحتهد فيه مخطئاً أو مصيباً) حجة، وعند التعارض لايزول حجيته، فحينقذ لوعمل بأحدهما بغير التحرّي كان العمل به أولى من العمل بالحال الذي ليس بحجة، فإذا كان العمل به بنور الفراسة أي بالتحرّي كان أولى من الأولى، فلذا يعمل بأحدهما ولايعمل بالحال، والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه، وفي الصحاح: الفراسة بالكسر اسم من قولك: تفرّست فيه حيراً أي أبصرت وعلمت. ولما فرغ عن حكم المعارضة شرع في ركنها وشرطها.

بين الحجتين: المتساويتين، لا مزيّة لأحدهما على الآخر في الذات والصفة، وهذا يشير إلى ركن المعارضة، فعلى هذا لايتحقق بين المشهور والآحاد والمتواتر من الأحاديث، وبين العام المخصوص البعض والخاص من الكتاب معارضة حقيقة؛ لأن أحدهما فوق الآخر في الذات، وكذا لايتحقق بين المفسّر والمحكم والإشارة والعبارة من الكتاب معارضة أصلاً لعدم المساواة في الوصف.

ضدٌ ما يوجبه الأخرى في وقت واحد في محلّ واحد مع تساويهما في القوة.

# [هل يعارض خبر النفي خبر الإثبات؟]

واختلف مشايخنا في أن حبر النفي هل يعارِضُ حبر الإثبات أم لا؟ واختلف عمل أصحابنا المتقدّمين في ذلك، فقد روي أن بريرة أعتقت وزوجها عبد، وروي أنها أعتقت كالانمة الللائة ويلائمة الللائة وروجها حرّ، مع اتفاقهم على أنه كان عبداً، فأصحابنا أخذوا بالمثبت. الرواة دوج بريرة اللائة وهو حبر الحرية

في وقت واحد إلخ: هذا يشير إلى شرطها، وحاصله يرجع إلى اتحاد الوقت والمحلّ وكون الحكم متضاداً، أما الأول فلأنه إذا ثبت حكم من أحدهما في وقت ثم ثبت ضدّه بالآخر في وقت آخر لايسمّى ذلك معارضة كالخمر كان حلالا في ابتداء الإسلام ثم حرّم، وأما الثاني فلأنه وإذا كان الحكم ثابتاً من أحدهما في محلّ، ثم ضده بالآخر في محلّ آخر كالنكاح، يثبت حلته بدليل في غير المحرّمات، ويثبت حرمته بدليل آخر فيهن فلا تعارض، وإذا لم يكن الحكم متضاداً لايتحقق التعارض وهو ظاهر. أقول: لا بدّ من اتحاد النسبة وهو يغني عن جميع الشروط كما لا يخفى. في القوة: مرّ شرحه آنفا. اعلم أن الشيخ في لم يفصل بين الركن والشرط، بل أجمل وقال: إنما يتحقّق التعارض بكذا إلى آخر ما قال، أقول: ركن المعارضة اختلاف الحجتين على سبيل الممانعة، وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغير ذلك مما ذكرنا.

واختلف مشايخنا: فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وكذا أصحاب الشافعي على إلى أن الإثبات مقدّم على النفي، فلا تعارض بينهما حقيقةً، فيعمل بالإثبات، وإنما يقع التعارض بينهما صورةً. وذهب الإمام عيسى بن أبان إلى ألهما يتعارضان حقيقةً، والمراد بالمثبت ما يثبت أمراً زائداً لم يكن ثابتاً فيما مضى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويبقيه على الأصل. في ذلك: حيث أخذوا بالمثبت في بعض المواضع، وفي بعضها بالنّافي. ثم أثبت ذلك بقوله: فقد روي إلخ. عبد: كما في الصحيحين عن أم المؤمنين عائشة على قالت: إنه والسحيحين عن أم المؤمنين عائشة على قالت: إنه الله حيّرها وكان زوجها عبداً. [البحاري، رقم: ٢٨٤ه، مسلم، رقم: ٣٧٨٥] أنها: أي بريرة أعتقت وزوجها حرّ كما في الكتب الستة، كذا في التيسير.

عبداً: في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في الحرّية العارضة، فقال بعضهم: إنه كان عبداً على حاله حين خيّر النبي ﷺ بريرة، وهو مختار ألشافعي هـ حيث لايثبت الخيار للمعتقة عنده، إلا إذا كان زوجها عبداً، فهو عمل=

بريوة: اعلم أن بريرة كانت مكاتبة لعائشة، وكانت في نكاح عبد اسمه مغيث، فلما أدت بدل الكتابة خيرها
 النبي على فما اختارت زوجها، فكان يبكي في حبها ويمشي في سكك المدينة متحيراً.

وروي أنه على وروي أن رسول الله على تزوّج ميمونة هو وهو حلال، وروي أنه على تزوّجها وهو محرم. واتفقت الروايات أنه لم يكن في الحل الأصلي. فجعل أصحابنا العمل بالنافي أولى، وقالوا في الجرح والتعديل: إن الجرح أولى، وهو المثبت، والأصل في ذلك أن النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله أو كان مما يشتبه حاله لكن عُرف أن الراوي اعتمد على دليل المعرفة،

وهو محرم: كما روى أصحاب الكتب الستة عن ابن عباس. الحلّ الأصلي: الذي يكون قبل الإحرام بل في الإحرام، والمراد باتفاق الرُواة اتفاق الأكثر لا الكل؛ لأنه قد روى مالك في الموطا عن سليمان بن يسار قال: بعث النبي هي أبا رافع – مولاه – ورجلا من الأنصار، فزوجا بنت الحارث (أي ميمونة) ورسول الله هي بالمدينة قبل أن يخرج. [موطأ مالك، رقم: ٧٧١] ففيه نفي للإحرام، ولكن هذا مقطوع؛ لأن سليمان وُلد سنة أربع وثلاثين، وأبو رافع مات قبل شهادة أمير المؤمنين عثمان على بسنستين، فلايصلح المعارضة للروايات المسندة، كذا في التقرير. وإذا ثبت أنه هي كان محرما باتقاق أكثر الرواة، ولكن اختلفوا في أنه هل كان في وقت النكاح على الإحرام أم نقضه ثم تزوّج، فمن روى أنه في تزوج ميمونة وهو حلال كيزيد بن الأصم فخيره مثبت للأمر الزائد وهو الحل الطارئ، وبه عمل الشافعي في حيث لايجوز النكاح عنده في الإحرام كالوطء، ومن روى أنه تزوّجها وهو محرم كابن عباس فخيره ناف للحل الطارئ. فجعل أصحابنا العمل بالنافي أولى حيث يجوز عند أصحابنا النكاح للمحرم ويحرم الوطء، فثبت أن أصحابنا قد أخذوا بالمثبت كما في قصة بريرة، وقد عملوا بالنافي كما في قصة ميمونة.

وهو المثبت: لأنه يثبت أمراً عارضيا في الشاهد وهو الفسق؛ لأن العدالة أمر أصليّ، وثبت من هذا ألهم عملوا بالمثبت، ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن أبان وثبت الاختلاف بين أصحابنا المتقدّمين أيضاً في ذلك فاحتيج إلى ضابطة يرفع بها الاختلاف، فبيّنها المصنف في بقوله: "والأصل في ذلك" أي قاعدة كلية اختارها الإمام فخر الإسلام وغيره من المحققين. بدليله: بأن يكون مبنيّا على دليل وعلامة لا على الاستصحاب الذي ليس بحجة عندنا. حاله: أي حال النفي بأن يحتمل أن يكون مبنيّا على دليل، وأن يكون مستفاداً من أصحاب. لكن: لما تفحص عن حال الراوي. دليل المعرفة: ولم ينبّه على صرف ظاهر الحال ففي هذين القسمين.

<sup>=</sup> بالنافي، وهو خبر العبودية النافي للحرية العارضة المبقى له على أصله. وقال بعضهم: كان حرّا، وهو مختار الحنفية، حيث يثبت الخيار عندهم للمعتقة، سواء كان زوجها عبداً أوحرًا.

كان مثل الإثبات وإلا فلا. فالنفي في حديث بريرة مما لايعرف إلا بظاهر الحال، النهي فلم يعارض الإثبات، وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله، وهو هيئة المحرم، فوقعت خلك النهي المعارضة، وجعل رواية ابن عباس في أنه تزوّجها وهو محرم أولى من رواية يزيد بن الأصم في لأنه لايعدله في الضبط والإتقان. وطهارة الماء وحل الطعام والشراب أي يريد ابن الأصم من حنس ما يعرف بدليله،

الإثبات: لأن الإثبات يكون بدليل، فإذا كان النفي أيضاً بدليل صار مثله، فصلح أن يقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة، فيحتاج حينئذ إلى الترجيح، فحينئذ يعمل بمذهب عيسى بن أبان.

وإلا فلا: أي إن لم يكن النفي على القسمين المذكورين بل بناه الراوي على ظاهر الحال، فلا يكون مثل الإثبات؛ لأن الإثبات مبني على دليل، والنفي لا دليل له، فلايتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالإثبات، فحينئذ يعمل على مذهب الكرخي، ولما مهد القاعدة فرّع عليها بقوله: فالنفي إلخ. حديث بريرة: وهو قول الراوي أنه مخترها، وكان زوجها عبداً. [البحاري، رقم:٥٢٨] إلا بظاهر الحال: لأنه ليس لنفي الحرّية الطارية عنده دليل، سوى أنه بناه على ظاهر الحال وهو أن عبديته كانت معلومة متقرّرة من قبل.

الإثبات: الذي في قول راو آخر، وهو أعتقت بريرة وزوجها حرّ؛ لأن الخبر بالحرّية لايصح إلا بعد العلم بوجودها بدليل، فقدّم أخبار الحرية على أخبار نفيه أعني العبدية. مما يعرف بدليله إلخ: فمن روى أنه عليه السلام تزوّج ميمونة وهو محرم، إنما رواه بدليل وهو أنه رأى هيئته عليه السلام مثل هيئة المحرمين من لبس غير المخيط وعدم تقلّم الأظفار وعدم حلق الشعر، فإذا كان النفي مثل الإثبات في كونهما مبنيسيّن على دليل. المعارضة: بين الخبرين على السواء، فاحتبج إلى ترجيح أحدهما بحال الراوي.

رواية يزيد بن الأصم هذا وهو أنه على تزوّجها وهو حلال. لايعدله: أي لايساوي ابن عباس هذا. الضبط والإتقان: قال الزهري: ما ندري ابن الأضم أعرابي بوال على ساقيه، أنجعله مثل ابن عباس أن كذا في شرح المسلم لمولانا عبد العلي، فلذا عمل بخبر النفي هنا. وطهارة الماء إلخ: مثال لما اعتمد الراوي على دليل معرفته، وفي عبارة المصنف تسامح ، والأولى \*\* أن يقول: وطهارة الماء الخ من جنس مما تشبه حاله لكن عرف أنه اعتمد على دليل المعرفة. وتفصيل المقام أن الأصل في الماء والشراب: الطهارة، وفي الطعام: الحل، =

<sup>\*</sup> تسامح: وجه المسامحة أن هذا القسم ليس مما يعرف بدليله بل هو قسم ثالث. \*\* والأولى: وإنما لم يقل الصواب؛ لأنه يمكن توجيهه بأنه إذا عرف أن الراوي اعتمد على دليل المعرفة، فكان من جنس ما يعرف بدليله.

مثل النجاسة والحرمة، فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند يجب ذلك العمل عره بنبوت أي في الماء والطعام بالأصل.

# [الترجيح بفضل عدد الرواة]

ومن الناس من رجّح بفضل عدد الرواة؛ لأن القلب إليه أميل، وبالذكورة والحرية في العدد دون الأفراد؛ .....في العدد دون الأفراد؛ ....

= فإذا تعارض الخبران فيه بأن يقول أحد: إنه بحس أو حرام، ويقول الآخر: طاهر أو حلال، فخبر الأول مثبت للحرمة والنحاسة العارضتين، ولا شك أنه مبني على دليل وهو أنه رأى سبب الحرمة والنجاسة، وخبر الثاني ناف للحرمة والنحاسة المذكورتين، فخبر النفي يشتبه حاله، لم يدر أن الراوي أخبر بالأصل أو بدليل، فلا بد من أن يتفحّص حاله، فإن كان خبره بمحبرد أن الأصل فيهما الطهارة أو الحل، فلايقبل؛ لأنه نفي بغير دليل، فلايصلح المعارضة، فيعمل حينئذ بخبر النحاسة والحرمة؛ لأنه مثبت، وإن كان بدليل بأن أخذ الماء مثلا من نهر جار وأدخله بنفسه في أناء طاهر و لم يفارقه بعد، حتى يتوهّم أنه ألقى النحاسة فيه أحد، فحينئذ كان خبره بنفي النحاسة والطهارة بدليل إلى.

النجاسة والحرمة: حيث يكون مبنياً على دليل. بين الخبرين: أحدهما خبر بنجاسة الماء وحرمة الطعام، والآخر خبر بنفيهما. بالأصل: وهو الحلّ والطهارة. ثم بيّن المصنّف حال الترجيح الفاسد بقوله: ومن الناس: وهو عبد الله الجرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية. من رجّح: أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواة بأن يكون عدد أحدهما ثلاثة والآخر أربعة، فيترجّح ذو الأربعة على الآخر.

أميل: وذلك لأن الترجيح إنما يكون لقوة تكون في أحد الخبرين، ولاتوجد في الآخر، وفي كثرة الرواة نوع قوة؛ لأن قول الجماعة أقوى في الظن، وأقرب إلى إفادة العلم، وأبعد عن السهو عن قول الاثنين أو الثلاثة.

في العدد: بأن يكون رواة أحد الخبرين رجلين والآخر امرأتين، أويكون رواة أحدهما حرين والآخر عبدين، فحينئذ يترجع خبر الرجلين على خبر الامرأتين، وخبر الحرين على خبر العبدين وقت التعارض بينهما؛ لأن خبر الرجلين الحرين حجة تامّة دون خبر العبدين والامرأتين وإن كان في خبر العبدين والامرأتين نصاب الخبر وهو العدد وأقله الاثنان، لكن لما ثبت وصف الذكورة والحرية في أحدهما دون الآخر، فيترجّع به على غيره كما في الشهادة. دون الأفراد: أي لا عبرة بوصف الذكورة والحرية الثابت في الأفراد؛ لأن نصاب الخبر وهو العدد في كليهما مفقود، فخبر كل واحد منهما ليس بحجة، فلايترجّع خبر الحر الواحد على خبر العبد الواحد والامرأة الواحدة. نعم خبر الاثنين على خبر الواحد، وإليه أشار بقوله: لأن به إلخ.

لأن به تتم الحجة في العدد، واستدلَّ بمسائل الماء إلا أن هذا متروك بإجماع السلف، دون الأنراد من رجّع عاذكر وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان. وهذا باب البيان،.........

به: أي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرّية. بمسائل الماء: بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتاب الاستحسان من المبسوط، حيث قال: يؤخذ بخبر الاثنين دون الواحد، وخبر الحرّين دون العبدين، وخبر الرحلين دون المرأتين، يعني إذا أخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلا، والاثنان بنجاسة الماء وحرمة الطعام، فيترجح خبر الاثنين على خبر الواحد، وكذا الحال في خبر الحرين والعبدين والرجلين والمرأتين، فإذا ثبت ما ذكرنا في مسائل الماء والطعام ثبت في الإخبار أيضاً، ولما كان هذا المذهب عند المصنّف مرجوحاً ومذهب المخالف راجحاً (وهو أنه لايقع الترجيح بفضل عدد الرواة، وبالذكورة والحرية؛ لأن كثرة العدد لاتفيد القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الآحاد إلى حد التواتر والشهرة؛ لأن في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في إفادهما الظن، وكذا الضبط والإتقان والعدالة لاتختلف بالحرّية والعبدية والذكورة والأنوثة، بل كثير من النساء تفضّل على الرجال، ألا ترى إلى بلال ونافع، فأي وجه الترجيح في الذكورة عاششة في وكذلك كثير من العبيد يفضل على الأحرار، ألا ترى إلى بلال ونافع، فأي وجه الترجيح في الذكورة والحرية) زيّفه بقوله: "إلا أن هذا" أي ما ذكر هؤلاء من الترجيح بفضل العدد والذكورة والحرية متروك.

بإجماع السلف: فإن السلف ما كان يرجّع بما ذكرتم، بل بزيادة الضبط والإتقان وبزيادة الثقة، وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو قياس مع الفارق؛ لأن الإخبار بنحاسة الماء وطهارته إخبار عن مشاهدة وعيان فكان في معنى الشهادة، فروعي فيه العدد والحرية والذكورة، بخلاف الإخبار في الأخبار، وهذا هو مختار الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف على وعامة أصحابنا. وهذه الحجج: أي الكتاب والسنة اللذين مر بيائهما سابقاً، وإيراد لفظ الجمع باعتبار كثرة أقسامهما. بجملتها: أي بجميع أقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم من الكتاب والمتواتر والمشهور والآحاد من السنة. تحتمل البيان: أي تحتمل أن بينها المتكلم بأي نوع من الأنواع الخمسة للبيان، وهذا تمهيد لإيراد باب البيان بعد الكتاب والسنة.

باب البيان: البيان عبارة عن أمر يتعلّق بالتعريف والإعلام، أو ما يحصل به العلم، فهنا ثلاثة أمور: أحدها الإعلام أي التبين، وهو فعل المبين، وثانيها ما يحصل به التبين، وثالثها ما يحصل من الدليل، والتبين هو العلم، فمن نظر إلى الأول كأبي بكر الصيرفي وصاحب التوضيح قال: هو إيضاح المقصود، ومن نظر إلى الثاني كأكثر الفقهاء والمتكلمين قال: هو الدليل، ومن نظر إلى الثالث كأبي بكر الدقاق وأبي عبد الله البصري قال: هو العلم الذي يتبيّن به المقصود.

## [أقسام البيان]

وهو على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل، المان المان والرابع والتان والرابع والتان ضرورة.

# [بيان التقرير وحكمه]

أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص، فيصح موصولاً ومفصولاً بالاتفاق، وكذلك بيان التفسير .....

وبيان تبديل: والإضافة في الأربعة من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الطب أي بيان هو تقرير وقس عليه البواقي. وبيان ضرورة: والإضافة فيه من قبيل إضافة الشيء إلى سببه، أي بيان يحصل بالضرورة، وقال بعضهم \* في وجه الضبط: هو إما بالمنطوق أو غيره، الثاني بيان ضرورة، الأول إما أن يكون بياناً لمعنى الكلام أو للازم له كالمدّة (أي البيان)، الثاني بيان تبديل، والأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه، الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية، والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني أكّده بما يقطع الاحتمال، أو مجهولا كالمشترك والمجمل، الثاني بيان تفسير، والأول بيان تقرير.

واعلم أن بعضهم كشمس الأئمة في لم يجعل النسخ من أقسام البيان؛ لأنه رفع للحكم لا إظهار لحكم الحادثة، إلا أن فخر الإسلام في جعله بياناً؛ لأنه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المصنف. أقول: النسزاع ليس على ما ينبغي؛ لأن من أدخله في البيان أراد بالبيان مجرد إظهار المقصود، فعلى هذا النسخ بيان كما لايخفى، ومن أخرجه أراد بالبيان إظهار ما هو المراد من كلام سابق، فعلى هذا هو ليس ببيان، فتأمل.

احتمال المجاز أو الخصوص: مثال الأول قوله تعالى: ﴿وَلا طَائِر يَطِيرُ بِجَنَاحَيهِ ﴾ (الأنعام:٣٨)، فإن قوله: "طائر" كان يحتمل المجاز بأن يراد بالطائر السريع في السير، كما يقال للبريد: طائر مجازاً، فلما قال: "يطير بجناحيه" انقطع هذا الاحتمال وأكّد الحقيقة. ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فَسَحَدَ الْمُلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ (الحجر:٣٠)، فإن قوله: "الملائكة" وإن كان جمعاً ولكن كان يحتمل الخصوص، فلما قال: "كلهم أجمعون" انقطع هذا الاحتمال وأكّد العموم، ولما كان هذا القسم من البيان يقرّر لما اقتضاه الكلام، ولذا سمّى ببيان التقرير. وكذلك بيان التفسير: يجوز مفصولاً وموصولاً عندنا وعند الشافعي في خلافا لأكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية.

<sup>&</sup>quot; بعضهم: كصاحب التوضيح والمسلم وغيرهما.

وهو بيان المجمل والمشترك.

#### [بيان التغيير وحكمه]

فأما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فإنما يصح بشوط الوصل.

المجمل والمشترك: ونحوهما من المشكل والخفي، فالمجمل كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ المُشترك كقوله تعالى: فإنه كان مجملا، فلحقه البيان من النبي على حيث بين أركان الصلاة ومقدار الزكاة والمشترك كقوله تعالى: ﴿ وَلائة قُروْءَ ﴾ ، فإن لفظة "قروء" مشترك بين الطهر والحيض، فبينه النبي على بقوله: "طلاق الأمة ثنتان، وعدّها حيضتان". [رقم: ٢٢٢] أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي عن عائشة ، فهذا الحديث يدلّ أن عدة الأمة إنما يعتبر بالحيض لا بالأطهار، والحرة والأمة في ذلك سواء، فثبت أن المراد بقوله تعالى: "ثلاثة قروء" ثلاثة حيض، فافهم. والحاصل لايجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة، وهو تعلّق التكليف تنجيزاً موسعاً كان التكليف أو مضيّقا بالاتفاق، إلا عند من جوّز التكليف بالمحال، ولكن لايقع عنده أيضاً، ويجوز تأخيره إلى وقت الحاجة عند العامة خلافاً لبعض الحنابلة والصير في وجماعة من المعتزلة، كعبدالجبار والجبائي وابنه.

لنا أولاً آيتا الصلاة والزكاة، فإنهما بحملتان بينتا بالفعل والقول بتدريج، ولم يتبادر بعد النسزول كما يظهر من تتبع التواريخ، وثانياً أن التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز، وهي جواز قصد الاعتقاد إجمالاً، ثم الاعتقاد تفصيلاً بعد البيان، ثم العمل في وقته، وله أن التأخير مخل بالفعل المقصود إتيانه للحهل بالمراد، والمحهول لايؤتى به، فلايجوز. قلنا: لا تكليف قبل البيان، فلا شناعة في الإخلال بالفعل، وفائدته ما قلنا، فلا يقال: إنه كالخطاب بالمهمل. نحو التعليق: بالشرط، مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فقوله: "إن دخلت الدار" مغير لما قبله من التنجيز إلى التعليق؛ إذ لولاه لوقع الطلاق في الحال. هذا ما ذهب إليه فخر الإسلام في وتبعه المصنف في وقال القاضي الإمام أبو زيد وتبعه الإمام شمس الأئمة: إن التعليق بيان تبديل لا تغيير، فإنه بهذا البيان يبدل الحكم التنجيزي إلى التعليقي، بل يحدث حكم تعليقي بين الشرط والجزاء، فقد بدّل الحكم من نوع إلى نوع، أو من وجود إلى عدم من مبدء الأمر. والاستثناء: مثال: له علي ألف درهم إلا مائة، فقوله: "إلا مائة" قد غير صدر الكلام على أنه عبارة عما وراء المستثنى قد تغيّر الصدر مع تبين المراد، فصار بيان تغيير، فلذا اتفق الفريقان على أنه بيان تغيير، فبيان التغير إذا كان بمستقل فحكمه آخر، وإن كان بغيره كالتعليق والاستثناء.

بشرط الوصل: بحيث لايعد في العرف منفصلا حتى لايعد الانفصال بنفس أو بسعال أو نحوه، وإنما شرط الوصل؛ لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لايفيد معنى بدون الوصل بما قبله، وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس الله الله منفور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم أنه كان يرى الاستثناء =

#### [كيفية عمل الاستثناء]

= بــ "إن شاء الله" ولوبعد سنة، ثم قرأ: ﴿وَاذْكُرْ رَبُّكَ﴾ (آل عمران:٤١)، واحتجّ الجمهور بما روى الترمذي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفّر عن يمينه وليفعلْ". [الترمذي، رقم: ١٥٣٠] وجه التمسك أنه عن عين التكفير لتخليص الحالف، ولو صحّ الاستثناء انفصالا لقال: فليستثن وليفعل ما هو خير منها؛ لأن تعين الاستثناء لتخليصه أولى لكونه أسهل، ولأنه لو صحّ منفصلاً لأدّى إلى إبطال العقود من البيع والشراء والطلاق والعتاق.

خصوص العموم: العام الذي لم يخص منه شيء بل يكون التخصيص ابتداءً. فعندنا: أي عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي في متراخياً: بأن يكون هذا التخصيص بيانا بأن المراد من العام بعضه من الابتداء، بل يعد نسخاً حتى لايصير العام به ظنياً. وعند: أكثر أصحاب الشافعي والأشعرية وعامّة المفسرين.

تغيراً من القطع إلى: والحاصل أن هذا التحصيص بيان تغير عندنا؛ لأنه يغير العام من القطع إلى الاحتمال. بشرط الوصل: كما هو الأصل في بيان التغير، وعندهم كان العام ظنياً قبل التخصيص، وبعده أيضاً ظيّ، فصار هذا التخصيص بيان تقرير، فيصح موصولا ومفصولاً كما هو الأصل في بيان التقرير. هذا في العام الذي يكون التخصيص فيه ابتداء كما قلنا، وأما العام الذي خصّ منه أولاً بدليل مقارن فإنه يجوز تخصيصه ثانياً متراخياً أيضاً عندنا، لا خلاف لنا معهم فيه؛ لأنه كان قبل التخصيص ظنيًا كما يكون بعده، فلايكون تخصيصه بيان تقرير. وعلى هذا: أي على أن الاتصال في التخصيص شرط عندنا.

منه: أي من ذلك الخاتم. لآخر: أي لإنسان آخر إيصاءً. الثاني: وهو الإيصاء بفصّ. للأول: أي للإيصاء الأول وهو الإيصاء بخاتمه. والحاصل أن الخاتم بمنسزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص، فمن أوصى أن هذا الخاتم لفلان، وقال موصولاً: إن الفص منه لفلان رجل آخر، فيكون الوصية الأخيرة بسبب الاتصال مخصّصة للوصية الأولى، فيكون الحلقة للموصى له الأول.

ويكون الفص للثاني، وإن فصل لم يكن خصوصاً للأول بل صار معارضاً، فيكون الفص النهما. واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء أيضاً، قال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى، فيكون تكلماً بالباقي بعده، وقال الشافعي علمه الاستثناء يمنع التكلم أي مع حكمه النكلم الخصوص، كما اختلفوا في التعليق بالشرط على الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص، كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق، فصار عندنا تقدير قوله: "لفلان على الف درهم إلا مائة": له علي تسعمائة،

للثاني: ولولا الوصية للثاني موصولاً لكان الحلقة والفص للأول، ولما أوصى للثّاني بالفص موصولاً تغيّر وخصّ الوصية الأولى، وإن فصّل الموصى الإيصاء الثاني. فيكون الفص: فقط مشتركا بينهما بالتنصيص لوقوع التعارض فيه، ويكون الحلقة للأول مع نصف الفص، ونصفه يكون للثاني، وفي الصورة الأولى كان الحلقة فقط للأول والفصّ كله للثاني، ولما كان بيان التغيير بالشرط والاستثناء كثيراً وقد فرغ من أحوال الشرط فيما مضى أراد أن يبيّن الاستثناء فقال إلخ.

واختلفوا في إلخ: كما اختلفوا في تخصيص العام. بقدر المستثنى: متعلّق بالتكلم، فكأنه قال: والاستثناء بمنع التكلّم بقدر المستثنى أصلاً. بعده: أي بعد الاستثناء، وينعدم التكلّم بقدر المستثنى أصلاً. بعده: أي بعد الاستثناء، وينعدم الحكم في المستثنى. الاستثناء يمنع إلخ: فموجبه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض، فإن صدر الكلام دلّ على إرادة المجموع، وآخر الكلام دلّ على إخراج البعض عن الإرادة وهو المستثنى، فتعارضا في ذلك البعض، فبقى خارجاً عن المراد لدفع التعارض.

بمنسزلة دليل الخصوص: أي كما أن دليل\* الخصوص بمنع حكم العام فيما اختص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع، وإنما قلنا صورة كانه في الحقيقة تبيّن أن المقدار المحصوص لم يدخل تحت العام، لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة حتى جاز تعليله. هذا إن كان المراد بالتشبيه بدليل الخصوص على أصلنا، وإن كان على أصل الشافعي في فهو عنده يعارض العام صورة ومعني. كما اختلفوا في إلخ: فأصل الخلاف في التعليق بالشرط، فالتعليق عند الشافعي في لايخرج الكلام من كونه إيقاعا بل تنجيزه باق كما كان، وإنما يمنع وقوعه لمانع وهو عدم الشرط، فكذا الاستثناء عنده، وعندنا التعليق يخرج الكلام من كونه إيقاعاً ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها، فكذا الاستثناء. إلا مائة إلخ: فكأنه قال ابتداءً: له علي تسعمائة، و لم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة.

<sup>\*</sup> دليل: وهو المعارض الذي يمنع الحكم فيما خصّ منه.

وعنده: إلا مائة، فإنها ليست عليّ، وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليم: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواء" عاماً في القليل والكثير؛ لأن الاستثناء عارضه في المكيل خاصةً، فبقي عاماً فيما وراءه، وقلنا: هذا استثناء حال، ......

وعنده: أي عند الشافعي على صار تقدير القول: "إلا مائة فإنحا ليست على" فلايلزم عليه المائة للدليل المعارض لأول كلامه، فإن أول كلامه يفيد: على مائة مع تسعمائة، وآخره يفيد أنحا: ليست علي، لا لأنه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم بالمائة. ولما بين كيفية عمل الاستثناء نبَّة على أمثلة على المذهبين، وبين فائدة الاختلاف في أنه تكلم بالباقي أو عامل بالمعارضة فقال: "وعلى هذاً" أي على أن الأصل عند الشافعي على العمل بالمعارضة في العمل بالمعارضة في العمل على الله المعارضة في العمل بالمعارضة في الاستثناء.

"لاتبيعوا الطعام إلخ: هذا الحديث من هذا اللفظ غريب، ولعله مأخوذ من حديث معمر بن عبد الله قال: كنت أسمع رسول الله من يقول: "الطعام بالطعام مثلا بمثل". رواه مسلم، [رقم: ٤٠٨٠] فالحاصل أن الشافعي على بناءً على أصله اعتبر صدر الكلام (في هذا الحديث المذكور في المتن) فيكون معنى الكلام وتقديره عنده: لاتبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً بالطعام، فإن لكم أن تبيعوهما، فهو يؤوّل في المستثنى ويقدّر الطعام؛ ليكون المستثنى منه والمستثنى من جنس واحد كما هو الأصل في الاستثناء، فإذا كان معناه هذا يقى صدر الكلام، وهو قوله على: "لاتبيعوا الطعام بالطعام". القليل: وهو ما لايدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين. والكثير: وهو ما يدخل تحت الكيل؛ إذ الطعام اسم حنس محلى بلام التعريف لغير العهد، فيشمل جميع أفراد الطعام، فيكون البيع في سائر أفراده حراماً، سواء كان البيع في الطعام القليل أو الكثير، وسواء كان البيع بالمساواة أو لا. ولما استثني منه بيع الطعام المساوي بالمساوى التفيل والوزن بالاتفاق، فعلى هذا لايوصف الطعام بطريق المعارضة، والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن، ولما الكيل والوزن بالاتفاق، فعلى هذا لايوصف الطعام القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن، ولما الموسف كما لم يدخل تحت المستثنى، فيبقى بسيعه حراماً بأي وجه كان. وهذا معنى قوله: "لأن الاستثناء" وهو قوله "إلا طعاماً مساويا لطعام".

في المكيل خاصة: لأن المستثنى هو الطعام المساوي، والمساواة وصف لايوجد في غير المكيل من الطعام، فما كان من الطعام المذكور في قوله: "لاتبيعوا الطعام مكيلا" يثبت بسيعه بجنسه مساواة بطريق الاستشناء المتعارض، وما لايكون مكيلا لايشمله المستثنى، فيبقى بسيعه بجنسه حراماً بأي وجه كان، وإليه أشار بقوله: فبقي إلخ. وراءه: أي فيما وراء المكيل وهو القليل، فيكون بيع الحفنة بالحفنة أو بالحفنتين حراماً لقوله عليه: "لاتبيعوا الطعام الخ.

وقلنا: بناءً على أصلنا. استثناء حال: أي استثناء من الحال المقدّر؛ لأن الأصل في الاستثناء عندنا هو التكلم =

فيكون الصدر عامًا في الأحوال، وذلك لايصلح إلا في المقدّر. واحتجّ أصحابنا بقوله أعرضه الكلام المحالية المحتملة المحالية المحالية

= بالباقي، وذلك إنما يتصوّر بعد إسقاط المستثنى، وذلك لايتأتّى إلا في الجنس، فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لايحصل المجانسة بينه وبين المستثنى الذي هو المساواة الثابتة في قوله: "إلاسواء بسواء"؛ لأن المساواة عرض، والطعام عين، فأين المجانسة؟ فلا بد من أن يقدّر المستثنى منه الآخر وهو الحال، فصار تقدير الكلام: لاتبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال الثلاثة، المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة.

عاماً في الأحوال: الثلاثة، لا في القليل والكثير كما قلتم. وذلك: أي عموم الصدر في الأحوال.

المقدر: أي المكيلي، وذلك لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكيل؛ إذ المسوى في الطعام ليس إلا الكيل بالإجماع، وبدليل قوله على كيلا بكيل، وبدليل العرف؛ لأن الطعام لايباع في العرف إلا كيلا، والمفاضلة والمجازفة مبنيّان على الكيل أيضاً؛ إذ المراد من المفاضلة رجحان أحدهما على الآخر كيلا، ومن المجازفة عدم العلم بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما، وقليل الطعام ليس يمكيل، فلايتناوله صدر الكلام أي ليس هو بداخل تحت المستثنى منه، ليقال: إنه باق بعد ولم يندرج تحت المستثنى، فيكون في حيّز النهي المفيد للحرمة، وهو قوله على: لاتبيعوا إلخ، بل هو خارج عنه من الأمر، فلايكون بيع الحفنة بالحفنتين أو بالحفنة حراماً، فلايصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الطعام.

واحتج: على المحتار بثلاثة أوجه، الأول مابينه بقوله: بقوله تعالى إلخ: وجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكلماً بالباقي بل بالمجموع، ثم أخرج المستثنى بطريق المعارضة لزم أنه تعالى أخير أولاً بلبث نوح على في قومه ألف سنة كاملة قبل الطوفان، ثم نفى من الألف خمسين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء، فلزم أن يكون قوله: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمُ أَلَفَ سَنَةٍ ﴾ (العنكبوت: ١٤)، كاذباً، وذلك باطل. تعرض إلخ: أي منع للعدد الذي ثبت بالألف عن الثبوت والدخول تحت الاسم، فلايثبت به إلا الباقي بعد الاستثناء، أي كأنه لم يتكلم بالعدد الذي ثبت بالألف بل بالباقى كأنه قال: فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة.

لالحكمة إلخ: أي لا أنه تعرّض ومنع لحكم العدد المثبت بالألف مع بقاء العدد، يعني ليس في قوله: "إلا خمسين عاماً" تعرض لحكم الألف مع بقاء الألف ثابتاً على أصله، وإنما امتنع حكمه بقدر الخمسين بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعي هي متى بقيت ألفاً: كما يقول الخصم في التوجيه. لم تصلح إلح: أي لايصح إطلاق الألف حقيقة على ما هو دون\* الألف بعد الاستثناء، كما يطلق الشافعي هي اسم الألف عليه؛ لأنه يقول ببقاء =

<sup>\*</sup> دُون: وهو تسعمائة ولحمسول.

#### بخلاف العام كاسم المشركين؛ إذا خص منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل. المذكور بعد التعصيص [أنواع الاستثناء]

ثم الاستثناء نوعان: متصل وهو الأصل، وتفسيره ماذكرنا، ومنفصل وهو ما لايصلح استخراجه من الأول؛ لأن الصدر لايتناوله، فجعل مبتدأ مجازاً، ......

= العدد، وإنما يمنع حكمه، وذلك لأن اسم العدد علم لمدلوله أي علم جنس، والعلم لايطلق على غير مدلوله، فعلى هذا ينبغي أن لايطلق اسم الألف على ما دونه، كما يطلق الشافعي كله.

بلا خلل: فإن لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من مشركي الهند والروم وغير ذلك، فإذا حصّ منه مشركوا الهند، فهذا الاسم يطلق على الباقين بطريق الحقيقة هذا، فقياسه على العام لايجوز، وهذا ردّ لما قاله الشافعي على الجواب من أن الألف هنا يقاس على تخصيص العام، فكما أن العام الذي حصّ منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة، وقد سبق أن الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنازلة دليل الخصوص.

ف: والمصنف لم يتعرّض للوجهين الآخرين وكذا لم يتعرض لأدلة المخالف، فلما أعرض عنه – رحمه الله – فنحن نعرض عنه أيضاً ولا تطيل الشرح. الاستثناء: الاستثناء لغة: استفعال من الثني يمعني الرجوع، كأن المتكلم رجع بالاستثناء عما دل عليه أول كلامه.

وتفسيره ما ذكرنا: أي أشرنا إليه في قولنا، فيكون تكلما بالباقي بعده، وعرّفه صاحب البديع بقوله: "إخراج بإلا وأخواتما"، واحترز بالإخراج عن المنقطع فإنه ليس بإخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر، واحترز بقوله: "إخراج بإلا وأخواتما" عن مثل جاء القوم وما جاء زيد، فإنه وإن كان إخراجا ولكنه ليس بإلا، ثم قوله "وهو الأصل" إشارة إلى أن المنقطع ليس بأصل كما قيل. اعلم اختلف العلماء في المنقطع هل هو استثناء حقيقة أو مجازاً؟ فقال الجمهور: هومجاز فيه وهو مختار المصنف، وقيل: حقيقة، ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة، فقال بعضهم بالتواطؤ، أي حقيقة على سبيل التواطؤ بجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المعنوي فيكون متواطياً، وقيل بالاشتراك المعنوي فيكون متواطياً،

ما لايصلح استخواجه إلخ: مثل قولنا: جاءني القوم إلا حماراً، فالحمار لايصلح أن يخرج من القوم. لايتناوله: فلما لم يكن الحمار داخلا في القوم، فكيف يخرج منه، لأن الإخراج فرع الدخول، فجعل المستثنى المنفصل كلاما مبتداً المنفصل كلاما مبتداً المنفصل كلاما مبتداً بطريق المجاز، وهذا ليس يمراد، فالأولى أن يتكلّف ويجعل التميز من النسبة المفهومة سابقاً في ضمن قوله: "ومنفصل" أي الاستثناء منفصل، ولكن يقال له المستثنى بحازاً كما هو مذهب الجمهور. قال الله تعالى: ﴿فَإِهُم عدو لِي إلا رب العلمين ﴾ أي لكن رب العلمين.

# [أنواع بيان الضرورة]

وأما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له، وهذا على أربعة أوجه. منه ما هو في حكم المنطوق به، نحو قوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث ﴿ أَسُلُورُهُ أَبُواه فلأمه الثلث ﴾ أضّلور أي من بيان النبرورة الشركة، ثم تخصيص الأم بالثلث دلّ على أن الأب يستحق الباقي، الكلام أوجب الشركة، ثم تخصيص السكوت، ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم، فصار بياناً لصدر الكلام لا بمحض السكوت، ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم، مثل سكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيّر يدلّ على الحقية.

قال الله تعالى: حكاية عن قول إبراهيم لقومه. فإلهم: أي الأصنام التي تعبدونها. إلا رب العالمين: ولما لم يكن الله تعالى داخلا فيهم، صار المستثنى كلاماً مبتدأ، فبيّن تقديره بقوله: أي إلخ.

رب العالمين: فإنه ليس عدو لي، فــــ"إلا" بمعني لكن، ويحتمل أن يكون متصلا بأن القوم كانوا عابدين لله وللأصنام، فقال: فإنحم أي جميع ما عبدتموه عدو لي إلا رب العالمين.

ولما فرغ عن النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع في القسم الرابع، وهو بيان الضرورة فقال: وأما إلخ. بغير ما وضع له: أي للبيان، وهو السكوت، فإنه ليس موضوعا للبيان، وإنما الموضوع له النطق.

حكم المنطوق به: أي بيان حاصل بغير النطق لكنه في حكم الحاصل بالنطق، هذا هو الوجه الأول.

صدر الكلام: وهو قوله تعالى: ﴿وَوَرِنَّهُ أَبُواهُ﴾ (النساء:١١) أوجب الشركة بين الأبوين مطلقا، حيث أسند الإرث إليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما. ثم تخصيص الأم بالثلث: بقوله: "فلأمه الثلث"، فإنه بيّن نصيب الأم وسكت عن بيان نصيب الأب.

يستحقّ الباقي: لعدم مصرف آخر، فلو لم يكن الباقي له لبقي شيء من المال بلا مصرف، وبقي نصيب الأب مجهولاً، وهو مخالف لسوق الكلام، فإنه سيق لبيان نصيب الأبوين.

فصار: تخصيص الأم بالثلث. لصدر الكلام إلخ: فكأنه قيل: فلأمه الثلث ولأبيه ما بقي، فحصل نفس الاستحقاق بصدر الكلام، وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الأب، وهذا البيان في حكم المنطوق.

ومنه: أي من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه. حال المتكلم: الذي من شأنه التكلّم في الحادثة، فسكوته عند ذلك يدلّ على أنه راض بما. سكوت صاحب الشوع: أي سكوت النبي ﷺ عن تغيّر أمر يعاينه من قول=

وفي موضع الحاجة إلى البيان يدل على البيان، مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور، ومنه ما يثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري. ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام، مثل قول علمائنا على فيمن قال: له علي مائة ودرهم، أو مائة وقفيز حنطة، إن العطف

دفع الغرور: عن الناس، والغرور حرام. سكوت الشفيع: عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع، فإنه إذا لم يجعل سكوته إسقاط الشفعة يتضرّر به المشتري؛ لأنه يحبس عن تصرفاته في المبيع لأجل حوف الشفيع، وكذا يتضرّر به البائع؛ لأنه ربما لايشتريه رجل حوفاً من الشفيع فيتضرّر.

وسكوت المولى إلخ: فإن سكوته حين ذلك بيان؛ لأنه أذن له في التجارة دفعاً للغرور عن الناس، وقال الشافعي على: لا يكون سكوته إذناً لاحتمال أنه سكت للغيظ وقلة المبالاة إلى تصرّفه لعلمه بأنه محجور، والمحتمل لا يكون حجة. قلنا: سكوته وإن كان محتملا لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضاء للعادة الجارية بين الناس. ومنه: أي من بيان الضرورة، وهو الوجه الرابع منه. كثرة الكلام: أي كثرة استعماله أو طول عبارته يدل على المراد. له على إلخ: أو قال: لفلان على مائة وقفيز حنطة. إن العطف: أي عطف درهم وقفيز حنطة.

<sup>=</sup> وفعل في زمانه، حتى لم يتكلّم و لم يغيّر، وأصر الفاعل على فعله، يدلّ على كون ذلك الأمر حقاً، وذلك مثل ما شاهد النبي من البيوع والمعاملات التي كان الناس يتعاملونها فيما بينهم من المأكل والمشرب والملابس التي كانوا يواظبون عليها، فسكت عنها عليه السلام وأقرّهم عليها، و لم ينكر عليهم مع العلم والقدرة، فكان سكوته بياناً أن تلك الأمور داخلة في المعروف و خارجة عن المنكر؛ إذ ليس من شأن النبي في أن يترك الناس على أمر منكر، وقد قال الله تعالى في حقه: ﴿ يُأْمُونُهُمْ بِالْمَعُونُ فِي وَيُنْهَاهُمْ عِن الْمُنْكُ وَ الأعراف:١٥٧)، وكذا السكوت. ولد المغرور : المغرور رجل يطأ امرأة معتمداً على ملك اليمين فتلد، فيظهر بعد ذلك ألها للغير أو على النكاح بأن قالت تلك المرأة: أنا حرة، فتلد، فيثبت ألها مملوكة الغير، ويقال له المغرور؛ لأنه أغرته تلك المرأة، فولد المغرور حرّ، ويلزم عليه أداء قيمة ولده لصاحب الأمة، وأما منافع بدنه التي حصلت لأبيه فغير مقوّمة، أي لا المغرور حرّ، ويلزم عليه أداء قيمة ولده لصاحب الأمة، وأما منافع بدنه التي حصلت أبيه فغير مقوّمة، أي لا ورفع تلك القضية على عمر في فقضى بها لمولاها، وقضى على الأب أن يفدي عن أولادها ويأخذهم بالقيمة ورفع تلك القضية على عمر في الذها، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، فسكوقهم عند ذلك يدل على البيان بأهم رضوا بذلك، وقدروى هذه القصة رزين عن مالك، وذكر مالك في مؤطّاه هذه القصة مع حذف بعض الأشياء. وهنه: أي من بيان الضرورة وهذا وجه ثالث منه.

جعل بياناً للمائة. وقال الشافعي على: القول قوله في بيان المائة، كما إذا قال:
المعتبر القاتل المفر
المعتبر القاتل المفر
المعتبر القاتل المفر
المعتبر المعتبل ا

## [بيان التبديل]

باب بيان التبديل وهو النسخ: ....

للمائة: بأن المائة أيضاً درهم وقفيز حنطة، فكأنه قال: علي مائة درهم ودرهم، وعلي مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة، وإنما حذف مميزاً لمائة لطول الكلام أو لكثرة استعماله، كما يقال: بعت هذا بمائة وعشرة ودراهم، ويراد بالكل الدراهم من غير فرق. فلما صح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسراً لها باعتبار العرف، كذا يصح عطفه في الإقرار أيضاً مفسرا لها. في بيان المائة: لأن قوله: "ودرهم" ليس بتفسير للمائة؛ لأنه عطف عليه بحرف الواو، والعطف لم يوضع للتفسير لغة، وإذا لم يصح مفسراً بقيت المائة مجملة، فيكون القول قوله في بيالها.

له علي مائة وثوب: فإن المعتبر حينتذ في المائة قوله اتفاقاً. متعارف: في باب العدد، يقال: بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهماً. كثرة العدد وطول الكلام: بذكر تفسيره، فناسب الحذف لأجل الخفة في الكلام لئلا يعد ذكره عبثاً عند البلغاء. وذلك: أي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة الاستعمال إنما يوجد فيما إلخ. فيما يشبت إلخ: لأنه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به، فيجري على السنتهم كثيراً، وما يجري على السنتهم كثيرا يحذف فيه ما لايحتاج إليه ويفهم المقصود بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو المميز والدرهم وقفيز الحنطة من هذا القبيل، فعلم أله ما كانا مميزين في المثالين المذكورين، وإنما حذفا لكثرة الاستعمال. السلم: أوفي معناه، كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجّلا، فقياس الشافعي على هذا غير جائز.

ولما فرع من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه.

بيان التبديل: ولما كان لهذا النوع من البيان أبحاث كثيرة أخره ووضع له باباً، وفي هذا المقام خمسة أبحاث: الأول في تعريفه، والثاني في حوازه، والثالث في محله، والرابع في شرطه، والخامس في الناسخ والمنسوخ، والمصنّف ترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره إن شاء الله تعالى، فشرع في البحث الأول. وهو: أي التبديل: النسخ، فإنه عبارة عنه؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَإِذَا بَدُّنْنَا آيَةٌ مَكَانَ آيَةٍ ﴿ (النحل: ١٠١)، فسمّي النسخ =

النسخ في حق صاحب الشرع بيانٌ لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى إلا أنه تعالى أطلقه،

= تبديلاً، والنسخ في اللغة يطلق على معنيين: أحدهما الإزالة والإعدام، يقال: نسخت الشمس الظل أي إزالته، ونسخت الريح الآثار إذا محقها، وثانيهما النقل وهو تحويل الشيء من مكان إلى آخر أومن حالة إلى حالة أخرى. يقال: نسخت النحل العسل إذا نقلته من خلية إلى أخرى.

ثم اختلف فقال القاضي والغزالي: إنه مشترك بينهما، وقال أبو الحسين البصري: إنه حقيقة في الإزالة بحاز في النقل، وإن النقل، ووجّحه الإمام، وقال القفال بالعكس، ثم اختلف فقال البعض: الأولى أن يعتبر في الشرع معنى النقل، فإن التوجه من الكعبة إلى بيت المقدّس ثم بالعكس قد نقل، وقيل: (الأولى أن يعتبر في الشرع) معنى الإزالة؛ لأنه أوفق للمفهوم الشرعيّ من النقل، فإنّ نقل الحكم المنسوخ إلى ناسخه غير متصوّر، أما الإزالة والإعدام فمتصوّر، وفي الاصطلاح: بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التأبيد والتوقيت بنص متأخّر عن مورده، فقوله: "بيان" كالجنس، وقوله "انتهاء" حرج به بيان المجمل وغيره من أقسام البيان، وبيان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ.

وقوله: "حكم شرعيّ" خرج به بيان حكم غير شرعي وهو العقلي، كانتهاء الإباحة الأصلية الثابتة بحكم الأصل قبل ورود الشرع بنص متأخّر عنها، فإنه ليس بنسخ؛ لأنه ليس بياناً لحكم شرعيّ؛ إذ هو خطاب الله تعالى كما تقدّم، ودخل فيه نسخ التلاوة بغير الحكم؛ لأن في نسخها بيان انتهاء حكم قراءتما، وقوله: "مطلق عن التأبيد والتوقيت" احتراز عن الحكم بوقت خاص فإنه لايصحّ نسخه قبل انتهائه، وبعده لايتصور نسخه لعدم بقاء حكمه، وكذا الحكم المؤبّد لايصحّ نسخه. وقوله: "بنص" احتراز عن الإجماع والقياس، فإنه لايجوز النسخ بهما، وعن بيان الانتهاء الحاصل بالموت والنوم والغفلة والعجز وعدم المحل، فإنه ليس بنسخ؛ لأنه ليس بنص.

وقوله: "متأخر عن مورده" أي عن زمان ورود الحكم الأول، احتراز عن البيان المتصل بالحكم الأول، سواء كان مستقلا مثل تخصيص العام، فإنه لايكون متأخرا عند الجمهور من أصحابنا، كقوله: "لاتقتلوا أهل الذمة" عقيب قوله: "اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة"، والغاية مثل: قوله: "اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة"، والغاية مثل: فوله: "أكرم الناس وثم أتشوا الصّيام إلى اللّيل (البقرة:١٨٧)، والشرط مثل: "صلّ إن كنت صحيحاً"، والوصف مثل: "أكرم الناس العلماء"، فإن هذه الأمور لاتكون إلا متصلا، فلايثبت النسخ بشيء منها، كذا في الشرح البديع.

ف: واعلم أن شمس الأئمة لم يجعل النسخ من البيان، إذ البيان إظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء، والنسخ رفع بعد الثبوت، وأما فخر الإسلام فجعله من البيان؛ لأن النسخ فعل الشارع، وحقيقته إظهار مدة الحكم للعباد، فالنسخ بالنسبة إلى علم الله، والواقع بيان، وبالنسبة إلينا تبديل. حق صاحب الشرع: أي بالنسبة إليه بيان محض وإظهار لمدة مشروعية الحكم المطلق، وتبديل بالنسبة إلينا؛ لأن الحكم الذي رفع الآن كان معلوما عند الله أنه ينتهي في وقت كذا بالناسخ؛ لأنه كان مؤقّتا بذلك الوقت عنده. أطلقه: أي لم يبيّن للعباد توقيت الحكم المنسوخ وانتهائه.

فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب السرع، وتغيير الشرع، وهو كالقتل، فإنه بيان محضٌ للأجل في حق صاحب الشرع، وتغيير السخ النسخ الفتل أي لأحل المفتول النسخ القتل أي لأحل المفتول وتبديل في حق القاتل.

في حق البشو: لأن إطلاق الأمر بشيء يوهم بقاءه. تبديلا في حقنا: لأنه بدل الإباحة بالحرمة. كالقتل: في أنه بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد. صاحب الشرع: فإن أحله كان مؤقّتا عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه، وكان ذلك معلوماً لله تعالى، فإن المقتول ميّت بأجله بلا شبهة عند أهل الحق، ولا أحل له سواه كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (الأعراف:٣٤).

وتغيير وتبديل: أي إبطال وقطع لحياة المقتول المظنون استمرارها. في حق القاتل: لأنه مباشر للقتل، ولذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا، والعقاب في العقبى. اعلم أن ذلك النسخ حائز عقلا، وواقع شرعا بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿مَا تُسْمَعُ اللّهِ، وأنكر ذلك اليهود وقالوا: يلزم منه الجهل والسفه بالنسبة إلى الله سبحانه بأنه لوكان يعلم عواقب الأمور ومصالح العباد من الابتداء إلى الانتهاء ما أمر أولاً بشيء ثم منع عنه، بل أمر في أول الأمر بما هو خير لهم في كل وقت، وغرضهم بذلك أن يكونوا على اليهودية دائماً ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد – عليهما السلام –. أقول: لنا لدفع هذا التوهم جوابان: الأول إلزامي، والثاني تحقيقي. أما الأول فهو أن التوراة الموجودة الآن في أيديهم مملوءة من النسخ، وأنبهك على أمثلة قليلة لتكون على بصيرة: الأول إنه قد زوّجت الإخوة من الأخوات في عهد آدم عليه السلام وقد تزوّج إبراهيم عليه السلام بأخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين: "ألها" أحتي بالحقيقة ابنة أبي وليست ابنة أمي، وقد تزوّجت بحا". والنكاح والعشرين من سفر التكوين: "ألها" أحتي بالحقيقة ابنة أبي وليست ابنة أمي، وقد تزوّجت بحا". والنكاح والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستثناء: "لعنة الله على من يضاجع أخته من أبيه أو أمه".

الثاني أحل الله لنوح الله ولأولاده جميع الحيوانات كما في الآية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين، هكذا ترجمتها: "وكل ما يتحرّك على الأرض وهو حيّ يكون لكم مأكولا كالبقل الأخضر"، والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى الله منها الخنــزير كما في الباب الحادي عشر من سفر الأحبار.

الثالث قد جمع يعقوب بين الأختين ليّا وراحيل، ابنتي خاله كما هو مصرّح في الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين، وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليم كما في الآية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الأحبار. =

<sup>\*</sup> أها: هذا قول إبراهيم عليه السلام في ذلك الكتاب.

= الرابع في الآية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الأحبار: قد أمر بذبح القربان عند باب خيمة الجماعة، وأكد ذلك الحكم حتى قال: من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه، أي يموت. وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم في ذبحه عند بيته إذا كان المذبح بعيداً. قال هورن (في الصفحة: ٦١٦ من المجلد الأول) من تفسيره بعد ما نقل تلك الآيات: "في الظاهر في هذين الموضعين تناقض لكن إذا لوحظ أن الشريعة الموسوية كانت تزاد وتنقص على وفق حال بني إسرائيل، وما كانت بحيث لايمكن تبديلها فالتوجيه في غاية السهولة". ثم قال: "نسخ موسى في السنة الأربعين من هجرهم قبل دحول فلسطين ذلك الحكم، أي حكم سفر الأحبار بحكم سفر الاستثناء نسخاً صريحاً، وأمر أنه يجوز لهم بعد دحول فلسطين أن يذبحوا البقر والغنم في أي موضع شاؤو أوياً كلوا. (انتهى ملحصاً)

فاعترف هذا الحبر بالنسخ صريحا، فالعجب كل العجب من أهل الكتاب كيف يعترضون على حبيبنا بالنسخ، وكيف يغمضون البصر عن دينهم؟ هذا هو إلزام على اليهود خاصةً، وقد تقلّد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين بأقوال اليهود وأنكروا النسخ، فنذكر شواهد لإلزامهم أيضاً:

الأول: في الباب الحادي والثلاثين من كتاب "ارميا" هكذا ٣١: " هاستأتي أيام يقول الرب فيها: أعاهد بيت إسرائيل وبيت يهودا عهدا جديداً". ٣٢: "ليس مثل عهد الذي عاهدت آباءهم في اليوم الذي أخذت بأيديهم لأخرجهم من أرض مصر". وقد اعترف مقدّس النصارى البولوس في الباب الثامن رسالته إلى عبرانيين أن المراد بالعهد الجديد شريعة عيسى على، فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة لشريعة موسى على.

الثاني: في الشريعة الموسوية رخصة للرجل أن يطلّق امرأته بكل علة، وأن يتزوج رجل آخر بتلك المطلّقة بعدما خرجت من بيت الأول، كما هومصرّح به في باب الرابع والعشرين من كتاب الاستثناء، وفي الشريعة العيسوية لايجوز له الطلاق إلا بفعلها الزنا، وهكذا لايجوز لرجل آخر نكاحها بل هو بمنزلة الزنا، كما صرّح به في الباب الخامس والتاسع عشر من إنجيل "متى".

الثالث: كان كثير من الأشياء حراماً في شريعة موسى، وقد نسخت حرمتها في الشريعة العيسوية بقول بولوس الذي هو عندهم رسول الله، كما في آية الرابعة عشر من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس إلى أهل رومية هكذا: "إنى تيقّنت وعلمت من رب عيسى أنه ليس شيء نجساً لذاته، ولكنه نجس في حق من يعلمه نجسا". وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الأول من رسالته إلى طيطوس هكذا: "فإن جميع الأشياء طاهرة للطاهرين، وليس شيء طاهراً لِلنحسين والمنافقين؛ لأهم كلهم نجسون حتى عقلهم وضميرهم) فانظر كيف أباح جميع الأشياء للنصارى حتى الخمر والخنوير، وقد نسخ جميع ما حرم في شريعة موسى. =

= الرابع حكم الحتان وتعظيم السبت مؤكّد في التوراة حتى ختن عيسى الله أيضاً كما هو مصرّح في الآية الحادية والعشرين من الباب الثاني من إنجيل "لوقا"، والحال أن الحواريين وبولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح في الباب الخامس عشر من أعمال الحوارييين، وقد نسخوا بعد المشاورة التامّة جميع الأحكام العملية التي كانت في التوراة سوى الأربعة: ذبيحة الصنم والدم والمخنوق والزنا، فأبقوا حرمتها وأرسلوا كتاباً إلى الكنائس، وهو منقول في الباب الخامس من أعمال الحوارييين. ثم بعد ذلك لما رأى مقدّسهم بولوس أنه لاحاجة إلى حرمة الأشياء الأربعة أيضاً إلا الزنا فأباح تلك الأشياء أيضاً، كما نقلتُ فتواه. وأما الزنا فلما لم يكن عليه عنده حدّ فهو أيضاً بمنزلة المنسوخ، فقد حصل الفراغ في الشريعة العيسوية من جميع الأحكام المؤكّدة في التوراة، وهل فوقه نسخ آخر؟ فانظر كيف أخرجوا ربقة التكليف عن أعناقهم وصاروا سُدى.

أما الجواب التحقيقى: فهو أنه ليس النسخ في الأحكام الأبدية، ولكنه أمر بشيء على وفق الحكمة، وأقر حكمه في علمه إلى حين، ثم لما جاء ذلك الوقت رفعه وأمر بشئ أخر. ألا ترى إلى الطبيب أنه يحكم يوماً على حسب علمه ومصلحته بشرب الدواء وأكل الغذاء للمريض، ثم يحكم في الغد بشيء آخر على ما يناسب المريض، فلايقول له أحد: إنه جاهل بعواقب الأمور إلا الجاهل، فكيف يقال للعليم الخبير: إنه ما كان يعلم حال الشيء ابتداء. هذا ولقد طولنا الكلام في هذا المقام.

#### البحث الثالث في محل النسخ

حكم: يوحد فيه أمران أحدهما أن يكون إلخ. محتملاً: أي يحتمل أن يكون مشروعاً وأن لايكون؛ لأنه لولم يكن محتملا للمشروعية، كالكفر لاستمر عدم مشروعيته، فلايكون منسوحاً؛ لأن النسخ لايرد على المعدوم. وكذا لو يحتمل عدم المشروعية، كالإيمان بالله تعالى وصفاته لاستمر مشروعية، فلا يقبل النسخ، وكذا لايجري النسخ في الأحبار مطلقاً، سواء كانت بالأمور الماضية أو المستقبلة أو الحاضرة؛ لأنه يؤدّي إلى الكذب، وكذا لايجري في الأحكام العقلية والحسية؛ لأنه يؤدّي إلى الجهل، تعالى عن ذلك علوّا كبيراً.

وثانيهما ما أشار المصنف إليه بقوله: ولم يلتحق به: أي بذلك الحكم الذي يصلح أن يكون منسوخاً.

ماينافي النسخ: وذلك المنافي على ثلاثة أقسام كما بينه المصنف بقوله: من توقيت: نصاً؛ لأنه إذا التحق بذلك الحكم التوقيت لايقبل النسخ قبل ذلك ألبتة، وبعده لايطلق عليه اسم النسخ. هذا هو القسم الأول، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَاعُفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِي اللَّهُ بِأَمْرِهِ ﴾ (البقرة: ٩٠١)، وقوله تعالى: ﴿فَامُسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ تعالى: ﴿فَامُسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (النساء: ٥٠)، فاندفع ما قال القاضي الإمام أبو زيد: "وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعاً". أو تأبيد: عطف على قوله : "توقيت".

#### [شرط جواز النسخ]

كما في قوله تعالى: ﴿ حالدين فيها أبدا ﴾، أو دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله على والشرط التمكن من عقد القلب عندنا، دون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة.

في قوله تعالى إلى: فإنه تعالى أثبت التأبيد صراحة بقوله: "أبدا"، فهذا أيضاً لايصلح النسخ؛ لأن التأبيد الصريح ينافي النسخ، كما ذهب إليه أبوبكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد والشيخان وجماعة من أصحابنا، وقال الجمهور من أهل الأصول وجماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وصدر الإسلام أبو اليسر: إنه يجوز نسخ ما لحقه تأبيد أو توقيت، وهذا هو القسم الثاني، وفيما أورده المصنف من المثال بقوله تعالى: ﴿ حَالدين ﴾ الآية نظر؛ لأنه في الإحبار، ولايجري النسخ في الإحبار كما مرّ، فامتناع النسخ فيما ذكر لكونه خبراً لا للتأبيد، فالأولى في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف: ﴿ وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً ﴾ (النور:٤)، فهذا لاينسخ للتأبيد الصريح، فسقط ما قال الشارح المحقق من أنه لم يوجد في الأحكام تأبيد صريح.

أو دلالة: عطف على قوله: "نصا". كسائر الشرائع إلخ: فإنه ثبت تأبيد الشرائع التي قبض عليها النبي الله بدلالة قوله تعالى: وخاتم النبيين، وبقوله على: "لا نبي بعدي". [البخاري، رقم: ٣٤٥٥] فهذه الشرائع لاتحتمل النسخ؛ لأنه إنما يكون بوحي على لسان نبّي فلما ختم النبوة به لله فأين النسخ؟ فهذه الشرائع مؤبّدة أي يبقى حكمها ما دامت دار التكليف. ولما فرغ عن البحث الثالث شرع في البحث الرابع فقال: والشرط إلخ.

التمكن إلخ: يعني لا يمكن النسخ إلا بعد ما بلغ الأمر إلى المكلّف ويعتقد المكلّف ذلك الأمر، فهذا القدر من الزمان ضروريّ للنسخ، ولا حاجة إلى فضل زمان يتمكّن المكلّف فيه من فعل ذلك الأمر كما يقول المعتزلة، وذلك الخلاف مبنيّ على اختلاف آخر، وهو أن النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب أصلا ولعمل البدن تبعاً، فيكفى الأصل وهو التمكن من عمل القلب، وعندهم بيان مدة العمل بالبدن فلا بد عندهم من أن يتمكّن من الفعل. ولنا أنه عنه أمر بخمسين صلاة في ليلة المعراج كما هو مذكور في الصحيحين، [البخاري، رقم: ٣٤٩، مسلم، رقم: ٢١١]

ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة و لم يتمكّن من العمل. ولما فرغ عن البحث الرابع شرع في البحث الخامس.

وهو: وإنما جعلنا عمل القلب أصلا؛ لأنه هو أقوى، فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابحة،
 والاعتقاد لايحتمل السقوط بخلاف البدن، فإن عمله يسقط لعذر.

# [القياس لايصلح ناسخاً]

ولا خلاف بين الجمهور أن القياس لايصلح ناسخاً وكذلك الإجماع عند أكثرهم؟ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء، ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى.

لايصلح ناسخا: لشيء من الأدلة الأربعة، أما الكتاب والسنة فلأنهما أقوى منه، والأضعف لايصلح ناسخا للأقوى كما تقدّم، ولأن الصحابة تركوا القياس لأجل الكتاب والسنة، حتى قال على في: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، لكن رأيت رسول الله على يمسح على ظاهر الخف دون باطنه. أخرجه أبو داود والدارمي بمعناه.

وأما الإجماع فلأنه في معنى الكتاب والسنة، وأما القياس فلأن النسخ فرع التعارض، وإذا وقع التعارض بين القياسين لايسقط أحدهما فكيف يكون الآخر ناسخاً له؛ إذ المنسوخ ساقط. هذا إذا وقع التعارض في زمان واحد، وأما لو وقع التعارض في زمانين فحينئذ يعمل بالآخر، لا لأجل أنه ناسخ والأول منسوخ، بل لأنه علم أن القياس الأول لم يكن صحيحاً، فلذا لايسمّى ذلك نسخا في اصطلاحهم، هذا ما عليه الجمهور، ونقل عن ابن عباس بن شريح من أصحاب الشافعي أنه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس؛ لأن النسخ بيان كالتخصيص، فما حاز التخصيص به جاز به النسخ، وقال أبو القاسم الأنماطي\*: يجوز نسخ الكتاب بالقياس إذا كان مستنبطاً من الكتاب، وكذا يجوز نسخ السنة به إذا كان مستنبطاً منها؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة. أقول: لانسلّم هذا؛ لأن العلة المستخرجة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها، وهي أصل القياس، فكيف ينسخ به المقطوع. وكذلك الإجماع: لايصلح ناسخاً لشيء من الأدلة.

الإجماع عبارة إلخ: وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ، ولا مدخل للرأي إلخ: وذهب عيسى بن أبان من أصحابنا وبعض المعتزلة إلى أن الإجماع يجوز أن يكون ناسخاً للكتاب والسنة متمسكين بأن المؤلفة قلوبهم من أصحابنا وبعض المعتزلة إلى أن الإجماع يجوز أن يكون ناسخاً للكتاب والسنة متمسكين بأن المؤلفة قلوبهم من جملة مصارف الزكاة بالكتاب، وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر الصديق عليه، ولما بيّن أنه لايجوز النسخ بالإجماع والقياس أراد أن يبيّن ما يجوز به النسخ.

<sup>\*</sup> الأثماطي: النمط جامه بشمين كه بر مودج الكنند وإنماط ونماط كتاب جمع نسبت بوى انماطي- (منتهى الأرب)

# [أنواع النسخ]

وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة، ويجوز نسخ أحدهما بالآخر عندنا، وقال الشافعي في: لا يجوز؛ لأنه يكون مدرجة إلى الطعن، وإنا نقول: النسخ بيان مدة المافعي والمواب في المواب المحكم، وجائز للرسول على بيان مدة حكم الكتاب، فقد بُعث مُبينًا، .......

وإنما بجوز النسخ إلخ: وذلك يتأتى على أربعة أقسام عندنا: أحدهما نسخ الكتاب بالكتاب، كنسخ العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتُوفُّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاحا وَصِيّةٌ لأَزْوَاحِهمْ مَتَاعاً إِلَى الْحُولِ ﴾ (البقرة:٢٤) بالعدة الأحرى، وهي العدة بأربعة أشهر وعشر الثابتة بقوله تعالى: ﴿ واللّذِينَ لِتُوفُّونَ مِنْكُمْ وَبَذَرُونَ أَزْوَاجا يتربّعننَ بأنْفُسهِنَ أَرْبَعَة أَشُهْرٍ وَعَشْراً ﴾ (البقرة:٣٢٤). وثانيها نسخ السنة بالسنة، وهذا القسم الثاني يتأتى على أربعة أقسام: أحدهما نسخ السنة المتواترة بالمتواترة، وثانيها نسخ الآحاد بالآحاد، وثالثها نسخ الآحاد بالمتواتر، وتلك الأقسام جائزة بالاتفاق، ورابعها نسخ المتواتر بالآحاد، وهذا لايجوز عند الجمهور خلافاً لشرذمة قليلة.

ومثال نسخ الأحاد بالآحاد قوله على: "كنت نحبتكم عن زيارة القبور، فزوروها الآن". رواه مسلم [رقم: ٢٢٦]. وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، ومثاله قوله تعالى: ﴿لا يَحلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ ﴾ (الأحزاب: ٢٥) أي بعد التسع، فإنه نسخ يما روت عائشة أن النبي ﷺ أخبرها بأن الله تعالى أباح له من النساء ماشاء. أخرجه عبد الرزاق والنسائي وأحمد والترمذي والحاكم. قيل: هذا منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة، أعني قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النّبِيُ إِنّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَوْاحَكُ اللّهُ وَالحاكم. قيل: هذا منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة، أعني قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النّبِيُ إِنّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَوْرَحُنَ اللّهُ وَالْحَرَابِ: ٥٠). ورابعها نسخ السنة بالكتاب، ومثاله أن التوجه إلى بيت المقدّس بعينه كان ثابتاً بالسنة، فإنه لم يكن متلوًا في المصاحف، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَوَلَ وَجْمِكُ ضَطَّرُ الْمُسْحِدُ السّافعي الحرام البقرة: ١٤٤)، وفي القسمين الآخرين خلاف للشافعي على، وإليه أشار بقوله: وقال الشافعي إلح. المنج الكتاب بالسنة، وكذا نسخ السنة بالكتاب. لأنه أي نسخ أحدهما بالآخر.

إلى الطعن: في شأن النبي ﷺ أنه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون: إنه ﷺ أول من كذب كتاب الله، وكذا لوجاز عكسه لقال الطاعنون: إن الله كذب رسوله، فكيف يصدق قوله.

بيان مدة الحكم: لا أنه إبطال الحكم المنسوخ وتكذيب من أمر به كما ظنّ، وإذا ثبت هذه المقدمة فنقول: وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب.

مبيّنا: للكتاب، فيحوز أن يبيّن النبي الله مدة حكم الكتاب، وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على أن تخصيص الكتاب بالسنة على أن تخصيص الكتاب بالسنة حائز عندكم، فكما يجوز التخصيص يجوز النسخ؛ لأن التخصيص أيضاً نسخ كما سيأتي.

وجائز أن يتولى الله تعالى بيانَ ما أجرى على لسان رسوله.

# [يجوز نسخ التلاوة والحكم]

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر؛ .......

جائز أن يتولى إلخ: فيجوز أن ينزل الله في كتابه ما يبين مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب.

ف: اعلم أن نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي، وقال الشافعي: لايجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولا واحداً، وهو مذهب جمهور المحدثين، ولكن اختلفوا في ذلك، فقيل: لايجوز ذلك عقلا، وهو الظاهر من مذهب الشافعي على، وإليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد القلانسي وأحمد في رواية عنه. وقيل: يجوز ذلك عقلا لكن الشرع لم يرد به، وبه قال ابن شريح في إحدي الروايتين عنه، وقيل: قد ورد الشرع بالمنع من ذلك، وهو قول أبي حامد الاسفرائي، وفي نسخ السنة المتواترة بالكتاب للشافعي في قولان، وأظهر قوليه أنه لايجوز، ثم استدلوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: ﴿مَا نَشَحْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُشِيهَا نَأْتِ بِعَيْرُ مِنْهَا أَوْ مِثْلَها، والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله، ولأنه قال: "نات"، فنسب الإتيان إلى نفسه، فلايجوز أن يكون الآي بالناسخ النبي على وبقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدَّلُهُ مِنْ تِلْقَاء نَفْسِي ﴿ (يونس: ١٥)، فلايجوز أن يكون الآي بالناسخ النبي على الكتاب؛ لأن المراد من نسخ الكتاب نسخ حكمه لا لفظه، ويجوز أن يكون حكم السنة ليست مثل الكتاب؛ لأن المراد من نسخ الكتاب نسخ حكمه لا لفظه، ويجوز أن يكون حكم السنة عراً من حكم الكتاب أو مساوياً له بحسب مصالح المكلفين.

نعم نظم الكتاب خير من السنة، ولانقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة، وكذا لانسلّم أن السنة الناسخة ليست من الله حتى يتم استدلالكم، بل هي أيضاً من الله، وهو الآتي بها لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهُوَى إِنْ هُوَ إِلا وَحْيُ يُوحَى ﴿ (لنحم:٤١٣)، والجواب عن الثاني أن المراد بالتبديل المنفي هو تبديل نظمه، فما كان شأنه على أن يبدّل نظم بعض الكتاب ببعضه، كما يدل عليه السياق، ولو سلّم فالتبديل الواقع في النسخ من النبيّ عليه السلام ليس من تلقاء نفسه بل هو من أمر الله تعالى، واستدلّوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله: ﴿ لِتُنْيَلُ لِلنَّاسِ مَا نُزّلَ إِلَيْهِمُ ﴾ واستدلّوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله: ﴿ لِتُنْيَلُ لِلنَّاسِ مَا نُزّلَ إِلَيْهِمُ ﴾ والنحل: ٤٤)، فلو نسخت السنة به لم تصلح بياناً له بل يكون الكتاب رافعا لها. والجواب أن النسخ بيان كما مرّ، ويجوز نسخ إلى: وهذا على أربعة أوجه: الأول نسخ التلاوة والحكم، كليهما، = تفصيل النسوخ من الكتاب فقال: ويجوز نسخ إلى: وهذا على أربعة أوجه: الأول نسخ التلاوة والحكم، كليهما، =

لأن للنظم حكمين: حواز الصلاة، وما هو قائم بمعنى صيغته، وكل واحد منهما مقصود بنفسه، فاحتمل بيان المدة والوقت.

## [الزيادة على النص]

= والثاني نسخ الحكم دون التلاوة، والثالث عكسه، والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء أصله بأن ينسخ عمومه ويبقى أصله، أما الأول فهو حائز بالاتفاق بل هو واقع بالإنساء، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَ نسها﴾، وكما في صحيح مسلم عن أم المومنين عائشة الصديقة ﴿ كان فيما أنزل: "عشر رضعات معلومات يحرمن" الحديث، وكذا يجوز الثاني والثالث جوازاً وقوعياً عند الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة.

حكمين: أحدهما ما يتعلق بنفس النظم، مثل جواز الصلاة والإعجاز وغيرهما. وثانيهما ما هو قائم بمعنى الصيغة أي بمعنى النظم من الوجوب والحرمة. مقصود بنفسه: فيجوز الانفكاك بينهما.

بيان المدة والوقت: فجاز أن ينسخ أحدهما بدون الآخر، أما الوقوع فقد روي عن أمير المؤمنين عمر في: كان فيما أنزل عليه آية الرجم قَرأناها ووعيناها" الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة"، رواه الإمام مالك في موطأه [رقم: ١٥٠٦] والشيخان، [البخاري، رقم: ٦٨٣٠، مسلم، رقم: ٤٤١٨] وروى عبد الرزاق [رقم: ١٣٣٦] والحاكم [رقم: ٦٨٣٥] وصحّحه عن أبي بن كعب: بكم تقدّر آيها يعني سورة الأحزاب؟ وإلها لتعادل سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم"، فرفع فيما رفع. فالحكم ثابت والنظم منسوخ، وأما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿ اللهُ عَنِينَ هَيْنُكُم وَلِيَ دِينِ الكَافرون: ٢)، فآيات عدم القتال وهي سبعون آية، وقيل: مائة وعشرون آية، كلها منسوخة الحكم بآية القتال، وعشرون آية أخرى سوى تلك الآيات أيضاً منسوخة الحكم. وأما الرابع وهو مثل الزيادة على النص إلح.

نسخ عندنا إلخ: اعلم أنه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة، فإلها لاتكون نسخاً عند الجمهور، وإنما الخلاف في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط، ففيها ستة مذاهب: الأول أنها نسخ، وإليه ذهب الحنفية، الثاني أنها ليست بنسخ، وإليه ذهب الشافعية، الثالث أنها إن كانت ترفع مفهوم المحالفة فنسخ وإلا فلا، الرابع إن كانت تغير المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعاً فنسخ وإلا لا، وهذا مذهب القاضي عبد الجبار، الخامس إن اتحدت مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد بينهما فنسخ وإلا فلا. السادس أن ترفع حكماً شرعياً بعد تبوته بدليل شرعي فنسخ وإلا لا، كذا قيل، واستدل المصنف على المذهب الأول بقوله: لأن إلخ.

لأن بالزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق، وما للبعض حكم الوجود فيما يجب ومو المزيد عليه الموسود عليه التحري على المنظاهر إذا مرض بعد ما صام شهراً المنعن المنطقة الله المنطقة ا

وأبوا زيادة النفي حداً في زنا البكر، ....

بعض الحق: لأن المطلق لما قيّد بقيد صار مجموعاً مركبّا من الجزأين: أحدهما المطلق، وثانيهما القيد، وأحد الجزئين يكون بعض المجموع، فالمطلق أحد الجزئين فهو أيضاً بعض المجموع الذي هو حق الله.

وما للبعض حكم إلخ: أي ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة بغير انضمام الباقي إليه حكم وجود، فإن من صلّى ركعة في الفحر لاتكون فحراً بغير انضمام الركعة الأخرى إليها.

ثلاثين مسكينا: في مقابلة ثلاثين يوماً اللاتي فاتحا في المرض، وذلك لأن كفارة الظهار إنما تكون بصوم شهرين أو بإطعام ستين مسكيناً أو بتحرير رقبة. لم يجزه: ذلك، فلا يكون مكفّراً لا بالصوم ولا بالإطعام لفوات بعض الحق. واحترز بقوله: "فيما يجب حقا لله تعالى" عن حقوق العباد، فإنحا تقبل الوصف بالتحزي ثبوتاً، فإن من ادعى غيره ألفاً وخمسمائة وشهد له شاهدان: أحدهما بالألف، والآخر بالكل ثبت له الألف فقط، فإذا ثبت أن المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مر".

من حيث المعنى: وإن كان (الزيادة) بيانا صورةً، وذلك لأن حكم المطلق غير حكم المقيد، فإذا قيد المطلق انتهى حكمه، فصار الثاني أي المقيد ناسخا للأول، ولممرة الخلاف أنه لايجوز عندنا إلا بخبر المتواتر أو المشهور كسائر النسخ، وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان. وإلى هذا أشار بقوله: "ولهذا" أي لأجل أن الزيادة على النص نسخ عندنا. بخبر الواحد: وهو قوله عليه: "لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب" [البخاري، رقم: ٥٦] كما جعل الشافعي، فإن عنده لايجوز الصلاة بدولها. لأنه: أي جعل الفاتحة ركناً زيادة على النص وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَيْسَرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ (الزمل: ٢٠)، فإنه عام، وعمومه يقتضي الجواز بدولها، فما قاله الشافعي ينه زيادة على النص نسخ عندنا كما مرّ، ولايجوز النسخ بخبر الواحد.

وأبوا زيادة النفي إلخ: أي كذلك لم يجعل علماؤنا النفي، وهو تغريب عام حزءا لحد في زنا البكر كما جعل الشافعي فإنه قال: إذا زنا البكر يجلد مائة حلدة؛ لقوله تعالى: ﴿فَاحْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ حُلْدَةٍ ﴾، ويغرب عاماً لقوله عليه: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام". رواه مسلم [رقم:٤٤١٤]؛ لأنه زيادة على النص المذكور، والزيادة بخبر الواحد وهو قوله عليه: "البكر بالبكر"، الحديث لايجوز؛ لأنه نسخ.

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة، وزيادة صفة الإيمان في رقبة الكفارة وأبوا بخبر الواحد والقياس.

# [أقسام أفعال رسول الله على]

والذي يتصل بالسنن أفعال رسول الله ﷺ وهي أربعة أقسام: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض، وفيها قسم آخر وهو الزلة، ......

زيادة الطهارة شوطاً إلخ: أي لم يجعل علماؤنا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث لا يجوز بدونها كما جعل الشافعي على لأنه زيادة على النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلِيَطُونُوا بِالْنِيْتِ الْعَتِينَ ﴾ (الحج:٢٩)؛ لأنه عام، والزيادة على النص بخبر الواحد وهو قوله على: "الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن يتكلم فيه فلايتكلم إلا بخير". رواه الترمذي [رقم: ٩٦٠]والنسائي، وابن عباس لا يجوز؛ لأنه نسخ.

صفة الإيمان: أي لم يجعل علماؤنا صفة الايمان شرطاً للعبد في كفارة اليمين والظهار كما جعل الشافعي على فإنه قال: لا بدّ من العبد المؤمن، كما ورد في كفارة القتل خطاً، قال تعالى: ﴿وَمَنُ قَتَلَ مُؤْمِنا حَطاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَة مُؤْمِنةَ ﴾ (النساء: ٩٢)، فيقاس عليه كفارة الظهار واليمين، فيحمل الرقبة الواردة فيهما على الرقبة المؤمنة؛ لأن الكفارات كلها جنس واحد. ونحن نقول: إن الرقبة فيهما مطلقة، قتقيه على القيد الإيمان قياساً على الرقبة الواردة في القتل زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ كما مرّ، ولا يجوز النسخ بالقياس.

بخبر الواحد: متعلَّق بالصورتين الأولين. والقياس: متعلَّق بالصورة الأحيرة.

ولما فرغ عن السنة القولية شرع في السنة الفعلية، ولما كانت الفعلية أدون درجة من القولية قال: والذي إلخ. أفعال رسول الله ﷺ: والمراد بالأفعال القصدية؛ لأن ما صدر عنه ﷺ بغير قصد كما في حالة النوم والسهو لايصلح للاقتداء، ولذا لايوصف بالحسن والقبح.

أربعة أقسام: بالنسبة إلينا، وإلا فلايوجد في حقه ﷺ شيء واجب اصطلاحاً؛ لأن الواجب الاصطلاحيّ ما ثبت بدليل فيه شبهة، والدلائل كلها قطعية عنده ﷺ ولذا قسّم القاضي أبو زيد وسائر الأصوليين سوى فخر الإسلام وشمس الائمة إلى ثلاثة أقسام. ومستحب: كالتسمية في الوضوء وتخليل اللحية، والمراد بالمستحبّ الراجح حانب إتيانه من غير أن يعاقب بتركه، فيدخل السنة، فلايرد أن هنا قسما آخر وهو السنة.

وفرض: كالصلاة الفرضية وصوم رمضان، وهذه الأفعال كلها مما يقتدى به. وفيها: أي في أفعاله على. وهو الزلة: وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقع منه لقصد فعل مباح، من قوله: زلّ الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الموقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق.

لكنه ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه لايصلح للاقتداء، ويخلو عن الاقتران ببيان المناسم الأعر أي من باب الاقتداء المناسم الأعر أي من باب الاقتداء المناسم الأعر أفعاله عليه السلام، والصحيح ما قاله الجصاص: إن ما التداء التداء واقعاً على جهة يقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة، علمنا من أفعال الرسول و واقعاً على جهة يقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة، وما لم نعلمه على أي جهة فَعَلَه فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة؛ لأن الاتباع أصل، فوجب التمسلك به حتى يقوم دليل خصوصه به.

ببيان إلخ: وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى (إخباراً عن موسى على حين وكز القبطي فمات): هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ (القصص:١٥)، وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وحل في آدم على حين أكل الشجرة من الزلة: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبّهُ فَعَوَى (طه:١٢١). فإن قلت: لما ذكر المصنّف أفعاله على مما يقتدى به من الأقسام الأربعة ومما لايقتدي به كالزلة كان عليه أن يذكر الحرام والمكروه؛ لأنحما أيضاً مما لايقتدى به. قلت: الحرام والمكروه لايوجدان في أفعاله على وإن كانا مما لايقتدى به؛ لأن الأنبياء معصومون من الكبائر عند جمهور المسلمين، ومن الصغائر عند جمهور المسلمين،

سائو أفعاله عليه السلام: التي لم تصدر عنه سهواً ولم تكن له طبعاً كأكل وشرب ولم تكن مخصوصةً به كإباحة الزيادة على الأربعة في النكاح، فقال البعض كأبي بكرالدقاق والغزالي: يجب التوقّف حتى يتبيّن أنه على على أي جهة فعل ذلك من الإباحة والندب والوجوب، وقال بعضهم كمالك وأبي العباس وابن شريح: يجب الاتباع مطلقا ما لم يقم دليل المنع، وأشار المصنف إلى ما هو المختار عنده.

على جهة: أي على صفة من الإباحة أو الندب أو الوجوب. على تلك الجهة: فما كان مباحاً له يكون مباحاً لنا، وما كان مندوباً له يكون مندوباً لنا، وما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا. أي جهة فعله: أي من جهة الإباحة أو الندب أو الوجوب. وهو الإباحة: وذلك لأنه لم يفعل حراماً أو مكروهاً فلا محالة يكون مباحاً فنقتدي بفعله عليه السلام. لأن الاتباع أصل: كما قال تعالى: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" فهذا تصريح على وجوب التأسي بأفعاله عليه السلام. به: أي بالأصل أو بفعله. حتى يقوم إلخ: أي ما لم يقم دليل على أن هذا الفعل خاص له الله الزمنا اتباعه؛ لكونه عليه إمام الهدى.

ف: اعلم أن الوحي على نوعين: ظاهر، وباطن، والأول على ثلاثة أقسام: أحدها ماثبت بلسان حبريل على فوقع في سمع النبي ﷺ بعد علمه بأنه حبريل بآية قاطعة، وثانيها ما ثبت عنده ﷺ بإشارة حبريل على من غير أن يبيّنه بالكلام، وثالثها ما ثبت بطريق الإلهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده بلاشبهة، فإلهامه ﷺ لايحتمل الخطأ بخلاف إلهام الأولياء، وأما ما ثبت في المنام فهو قليل حداً لم يثبت به الأحكام؛ لأنه كان في ابتداء النبوة، =

# [بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار الأحكام]

ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله على إظهار أحكام الشرع بالاجتهاد، واختلفوا في هذا الفصل، والصحيح عندنا أنه كان يعمل بالاجتهاد إذا انقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به، وكان لايقر على الخطأ، فإذا أقر على شيء من ذلك عن الوحي فيما ابتلي به، وكان لايقر على الخطأ، فإذا أقر على شيء من ذلك [كان] دلالة قاطعة على الحكم، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي، وهو نظير الإلهام، فإنه حجة قاطعة في حقّه وإن لم يكن في حق غيره بهذه الصفة.

ومما يتصل بسنة نبينا ﷺ شوائع من قبله، .

<sup>=</sup> وما هو بالهاتف فلم يكن من شأنه على؛ إذ لم يثبت به الأحكام. والثاني ما ثبت باحتهاده على كما أشار إليه المصنّف بقوله: ويتصل إلخ. في هذا الفصل: أي في أن النبي على هل كان يجتهد فيما لم يوح إليه من الأحكام؟ فقال الأشعرية وأكثر المعتزلة: لا، وقال الأصوليون: كان يجتهد، وهو المنقول عن أبي يوسف، وهو مذهب مالك والشافعي على وعامة أهل الحديث، وإليه أشار بقوله: والصحيح إلخ. عندنا: أي عند أكثر أصحابنا أنه على كان يعمل بالاجتهاد أيضاً كسائر المجتهدين.

# والقول الصحيح فيه أن ما قص الله أو رسوله منها من غير إنكار يلزمنا على أنه أي من الشرائع الماضية العمل به العمل به شريعة لرسولنا المحلي العمل به ال

والقول الصحيح: وهو المختار عند أكثر مشايخنا كشيخ أبي منصور والقاضي الإمام أبي زيد والشيخين شمس الائمة وفخر الإسلام، وإليه مال أكثر المتأخرين.

شريعة لرسولنا على السولنا على السولنا على السولنا على السوية الس

فعلم من هذا أن تلك الأشياء ليس حراماً علينا. وإنما شرط للعمل بالشرائع السابقة أن تكون مذكورة بوحي متلوّ أو غير متلو؛ لأن التواتر مفقود في الكتب السابقة، وهي غير خالية عن التحريف والتغيير، وقد أقرّ به كثير من علماء أهل الكتاب، ولولا خوف التطويل لذكرت منه ما يكفيك، بل التوراة الموجودة في أيدي اليهود اليوم صنّفت بعد موسى على لأنه قال فيها: "فمات موسى ودفن في فلان الجبل، ولا يعرف قبره إلى اليوم، ثم فوض الأمر إلى يوشع بن نون".

فيعلم من هذه الجمل أن ذلك الكتاب صنّف بعد موسى ويوشع بن نون، ويظهر بعد النظر فيه أن ذلك الكتاب كتاب التاريخ، التزم مؤلفه أن يبيّن فيه ما مضى من عهد آدم إلى زمان يوشع بن نون علية، ومع هذا غلط فيه في كثير من المواضع، ويناقض أقواله في الأخبار، و لم يقل فيه في أي موضع: إنه من الله تعالى أو من تصنيف موسى علية، وكذا حال الإنجيل؛ فإن الأناجيل الأربعة الموجودة في أيدي النصارى اليوم مؤلفها أربعة رجال: أحدهم "متى" فهو يبين حال عيسى علية من يوم ولادته إلى يوم موته. وثانيهم "مرقس" هو أيضاً يذكر في كتابه حاله علية بعد موته. وثانيهم "مرقس" هو أيضاً يذكر في كتابه حاله علية موته. وثالثهم "لوقا" وهو رجل لم ير زمان عيسى علية، بل يذكر حالاته اعتماداً على الرواية، كما يظهر من ديباجة كتابه. ورابعهم "يوحنا" وهو أيضاً بعد زمان كثير، يبيّن تاريخ عيسى علية، ومع ذلك وقع في هذه الكتب أيضاً كثير التحريف والتغيسير كما اعترف به علماء النصارى، فإذا كان الأمر كذا فلا بدّ من إخبار من الله تعالى بوحي متلو أو غير متلو. فإن قلت: فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم؟ قلتُ: كيف يعتمد وقد وقع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر إلى أصل التوراة بل إلى ما هو محرّف من كتاب التاريخ الذي يعتمد وقد وقع التحريف والله أعلم. ولما فرغ عن هذا شرع في بيان تقليد الصحابي فقال: وما يقع به إلح.

## باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم. [حكم تقليد الصحابي]

قال أبو سعيد البردعي على: تقليد الصحابي واجب يُترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف، ولفضل إصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه. وقال أبو الحسن الكرخي على: لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يُدرك بالقياس، وقال الشافعي على: لا يقلّد أحد منهم، .........

قال أبو سعيد البردعي ﷺ: وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا. واجب: على التابعين ومن بعدهم من المحتهدين، لا على صحابيّ آخر، والتقليد اتباع الغير على ظنّ أنه محقّ بلا نظر في الدليل.

به: أي بقوله أو بمذهبه. السماع والتوقيف: من النبي الله و الظاهر في حقّه وإن لم يسند إليه، فكان تقديم قول الصحابي من هذا لوجه كتقديم الخبر الواحد على القياس، وإن سلّم أنه ليس مسموعاً منه بل هو رأيه فهو أيضاً يصلح أن يترك به قياس غيره؛ لأن رأي الصحابة أقوى من رأي غيرهم، وإليه أشار بقوله: ولفضل إصابتهم إلخ: فبهذا الاعتبار لهم مزيّة على غيرهم، وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم، فكما إذا تعارض القياسان لمن بعدهم فيترجّح أحدهما على الآخر بنوع ترجيح، فكذا ينبغي أن يترجّح قياسهم على قياس غيرهم من المحتهدين لزيادة قوة رأيهم من الوجوه التي ذكرت، وهذا اندفع ما توهم المخالفون أن قول الصحابي يحتمل الرأي، فكيف يترك به قياس غيرهم لمساواقم في الرأي، وهذا هو مختار الشيخين وأبي اليسر، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين، والشافعي في قوله القديم، وإليه مال المصنّف.

أبو الحسن الكرخي على: وجماعة منا والقاضي الإمام أبو زيد، كما يظهر من تقديره في "التقويم". 
إلا فيما لايدرك بالقياس: لأنه حينئذ جهة السماع متعين منه على لامحالة؛ إذ الكذب غير متصوّر في حقهم، 
ولا مدخل للرأي فيه، فيترك به القياس كما يترك بالخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان مدركا بالقياس، فيحتمل أن 
يكون هذا رأيه، والرأي يحتمل الخطأ لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المحتهدين، فكيف يترك به القياس. 
وقال الشافعي على: في قوله الجديد وإليه ذهب كثير من المعتزلة والأشاعرة. منهم: سواء كان مدركاً 
بالقياس أو لا؛ لأنه ظهر فيهم الفتوى بالرأي، حيث لايمكن إنكاره، واحتمال الخطأ في احتهادهم ثابت لعدم 
العصمة كما هو ثابت في اجتهاد سائر المجتهدين، ولا فرق بين ما لايدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره؛ =

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله، فسكت مسلماً له. وأما إن اختلفوا في شيء فالحق لايعدو أقاويلهم، المناسطة الله المناسطة الله المناسطة المناططة المناسطة المناططقة المناسطة المناسطة المناسطة المناسطة المناسطة المناسطة المناط

= لأنه يحتمل إنما أفتى فيما لايدرك بالقياس لخبر ظنّه دليلاً، ولم يكن هو دليلاً في الواقع، فلايكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين، فكيف يترك به القياس. وهذا الحلاف: المذكور بين العلماء في وجوب التقليد للصحابي المجتهد وعدم وجوبه إنما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم، يعني هذا الحلاف المذكور إنما يتحقّق في الصورتين: الأولى هي أن صحابياً قال شيئاً ولم يثبت فيه حلاف منهم، حتى لو ثبت خلافهم فيه، فحينلذ لا يجب تقليده بالاتفاق، بل للمحتهد أن يعمل بأيهما شاء. والثانية ما بينها بقوله: وهن غير: عطف على قوله: "من غير اختلاف". أن يثبت الحلاف في كل ماثبت عن الصحابة أن يثبت: أنه أي الحكم أو قول الصحابي. فسكت مسلّما له: أي يثبت الحلاف في كل ماثبت عن الصحابة من غير ثبوت أن ذلك الحكم الذي قال به أحدهم بلغ غيره وهو سكت وسلّم ذلك و لم يرد قوله، أما لو ثبت أن ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلّم ذلك الحكم فكان إجماعاً، فلا يتصور الحلاف حينئذ بل يجب تقليد أن ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلّم ذلك الحكم فكان إجماعاً، فلا يتصور الحلاف حينئذ بل يجب تقليد أن يكتّث قولاً آخر؛ لأفم إذا اختلفوا على قولين أو أقوال فقد أجمعوا على انحصار الحق فيما قالوا؛ لعدم المحتمد على الخطأ ولعدم خروج الحق عن أقاويلهم، وهذا هو الإجماع المركّب، فمن خرج عن الإجماع يصير قوله باطلاً، ولما كان يتوهم أنه إذا تعارض أقوالهم فيما بينهم فيحب أن يتساقط الكل، فإذا تساقط الكل فلمحتمد أن يعمل باجتهاده وإن أدى اجتهاده إلى قول آخر سوى أقوالهم، دفعه بقوله: "ولا يسقط" أي بعض فللمحتمد أن يعمل بالتعارض حتى يجوز ما قلتم.

وجه الرأي: في أقوالهم، أي إن أقوالهم إنما كانت بالرأي. لما لم يجو المحاجة إلخ: أي لما لم يحتجوا بالحديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم و لم يأت أحدهم بالحديث المرفوع على قوله عُلِمَ أن الحديث لم يكن عندهم في ذلك، فتعيّن أن من قال قال برأيه. فحلّ: قول كل واحد منهم. محلّ القياس: فصار تعارض أقوالهم كتعارض القياسين، فكما لايبطل القياسان بالتعارض لايبطل أقوالهم أيضا، فكما يرجح أحد القياسين على الآخر كذلك ينبغي للمحتهد أن يرجح أحد القياسين على الآخر كذلك ينبغي للمحتهد أن يرجح أحد القولين ويعمل به ولايحدّث قولاً آخر باجتهاده، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. في الفتوى: كشريح زاحم علياً في شهادة الابن للأب، فإنها عند على كانت جائزة، فخالفه في ذلك شريح، وقصته مشهورة.

#### عند بعض مشايخنا كله خلافاً للبعض.

خلافا للبعض: والحاصل إن كان ظهر فتواه في زمن الصحابة، كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلقمة والنخعي والشعبي وغيرهم فهو مثل الصحابة، حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين، هذا عند بعض المشايخ. وقال بعضهم: لا يجوز؛ لأنه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة على أسبابه، وعن أبي حنيفة على فيه روايتان: أحدهما أنه قال: لا أقلد، هم رجال اجتهدوا ونحن رجال بحتهد، وهذا هو الظاهر من مذهبه، والثانية مانقل في النوادر أنه قال: أقلد؛ لأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم، فلما صار مرتبتهم كمرتبة الصحابة فوجب تقليدهم. ولما فرغ من مبحث المتابعة شرع في الإجماع.

#### بَابُ الإجماع

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الإجماع، وله في اللغة معنيان: أحدهما العزم على الشيء، يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه. قال تعالى: ﴿ فَأَحْمِعُوا أَمْرَكُمْ ﴾ (يونس: ٧٧)، أي اعزموا، وثانيهما الاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق خاص، وهو اتفاق جميع المجتهدين الصالحين من أمة محمد الله في عصر على واقعة، فقولنا: "الاتفاق" يعم الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير، وقولنا: "جميع المجتهدين" يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوّام أيضا، فإلهما ليس بإجماع، وقولنا: "الصالحين" يخرج إجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين، فإنه ليس بحجة، وقولنا: "من أمة محمد الله " يخرج إجماع بحتهدي الأمم السابقة؛ لأنه من خصائص هذه الأمة، والمراد بقولنا "في عصر": في زمان ما قل أو كثر، فلايتوهم أن الإجماع لايتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، والمراد بقولنا "على واقعة": الإجماع على حكم يعم المنفي والمثبت والأحكام العقلية والشرعية، وقد قيد صاحب "التوضيح" بالشرعية، فعنده: الإجماع على حكم شرعي، وهذا التعريف إنما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الإجماع أصلا، وأما على رأي من اعتبر فيما لايحتاج فيه إلى الرأي فالحد الصحيح عنده أن يقال: هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة، فيشمل المجتهدين خاصةً فيما يحتاج فيه إلى الرأي فالحد الصحيح عنده أن يقال: هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة، فيشمل المجتهدين خاصةً فيما يحتاج فيه إلى الرأي، والكل فيما لايحتاج فيه إلى الرأي.

ف: وإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجب على القائل بحجية الإجماع النظرُ في ثبوته وفي تحقّقه وفي نقله وفي حجيته. المقام الأول: النظر في ثبوته، فقال النظام وبعض الشيعة: لايمكن ثبوته في نفسه؛ لأن الاتفاق على حكم لايمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولايمكن النقل إليهم لانتشارهم في المشارق والمغرب. قلنا: عدم إمكان النقل في حق من جد في الطلب والبحث عن الأدلة ممنوع بخلاف من قعد في قعر بيته، وهذا في إجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لايرد أصلا؛ لأن نقل الحكم إليهم ما كان متعذّراً، فضلا أن يكون محالا. =

= ثم قال هؤلاء: إن الاتفاق إما عن دليل قطعي أو عن ظني، وكلاهما باطل، أما الأول فلأنه لو كان لنقل لامحالة عادةً، وإذا لم ينقل علم أنه لم يوجد؛ إذ لو وحد لم يحتج إلى الإجماع بل كفى ذلك الدليل القطعي، وأما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادة للاحتلاف الطبائع والأنظار. والجواب عن الأول فهو أنه قد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع الذي هو أقوى منه، وفيه رفع الخلاف المحوج إلى الاستدلال، وعن الثاني بأن الظنيّ قد يكون جليّا حيث لا يمكن الاحتلاف فيه عادةً، فاحتلاف الطبائع لايمنع الإجماع فيه بخلاف الظني الدقيق والخفي.

المقام الثاني: النظر في تحققه. فقال المنكرون: لو سلّمنا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عنهم غير ممكن؛ لأن العادة تستحيل أن يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب أن في المسألة الفلانية حكم بالحكم الفلاني؛ لأنهم لايعرفون بأعيانهم فضلاً من تفاصيل أحكامهم، مع هذا يمكن أن يختفي بعضهم حوفاً من الموافقة والمخالفة، وأن يظهر خلاف رأيه، والاعتبار برأيه لا بألفاظه على أن اتفاقهم في آن واحد غير ممكن، فلا بدّ من زمان طويل، وحينئذ يمكن أن يرجع بعضه قبل أن يتفق عليه.

المقام الثالث: النظر في نقله إلى من يحتج به. فقال المنكرون: لايخلو إما أن ينقل بخبر الآحاد، وذا غير مفيد؛ إذ لا يجب العمل به في الإجماع كما سيحيء، وإما بالتواتر، وذا غير ممكن؛ لأن من البعيد حدا أن يشاهد أهل التواتر جميع المحتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقل منهم إلى أهل التواتر، هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن ينقل إلينا. والجواب عن الدليلين أن هذا إنكار الظاهر؛ إذ يعلم يقيناً أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظنيّ، وما هذا إلا بثبوته منهم ونقله إلينا.

المقام الرابع: النظر في كونه حجةً. فاتفق جمهور المسلمين على حجيته خلافاً للنظام والشيعة وبعض الخوارج، واستدلوا على حجيته بالآيات، منها ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ يَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُولَّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصُلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتُ مَصِيراً ﴿ (النساء:١١٥)، وجه الاستدلال بها أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث أوعد عليه، وجمع بينه وبين مشاقة الرسول المحرمة، فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين، والإجماع سبيلهم، فوجب اتباعه وهو المطلوب، ومنها ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا ﴾ (آل عمران:١٠٠)، وجه التمسك بها أنه نحى عن التفرق، وخلاف الإجماع تفرق، فيكون منهياً عنه، ومنها ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ ﴾ (النساء:٩٥)، وجه التمسك بها أن وجوب الرد إلى الله أي كتابه وإلى رسول الله أي إلى سنته إنما هو في صورة التنازع، وعند وجه التمسك بها أن وجوب الرد إلى الله أي كتابه وإلى رسول الله أي إلى سنته إنما هو في صورة التنازع، وعند الاتفاق المنازع معدوم، فينعدم الرد إليها لفوات الشرط، فثبت أن عند عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة، ولا معنى لكون الإجماع حجة إلا كونه كافياً عن الحكم عنهما. و (استدلو) بالسنة؛ فإن غير واحد من أصحاب النبي في رووا عنه أحاديث كثيرة بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى، كلها دالة على عصمة =

## [بابُ الإجماع]

للصّحابة،	1/2	جماع	i A	:1	عضه	ل ب	قال	جماع.	الإ	بكسم	ينعقد	فيمن	الناس	اختلف
											ع	إجما	ضهم: لا ن: هو مالك	وقال بعد نير

ف: ثم اختلف القائلون بكونه حجةً شرعية هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فعند أكثرهم قطعية، كصاحب البديع وصاحب الأحكام، وذهب طائفة إلى أنها ظنية نظراً إلى ما يرد على أدلتهم المذكورة في هذا الباب، كما ذهب إليه صاحب انحصول، فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والعوائد الغريبة. اختلف الناس: الذين قالوا بكون الإجماع حجة. بعضهم: وهو داؤد بن على الظاهري وشيعته، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

الا للصحابة الله الخطاب للموجودين لا للمعدومين، وغيرهم كانوا معدومين حين الخطاب، ولأن الأحاديث والبفرة:١٤١)؛ إذ الخطاب للموجودين لا للمعدومين، وغيرهم كانوا معدومين حين الخطاب، ولأن الأحاديث الواردة على الثناء من النبي على على الصحابة الدالة على صدقهم وكوتهم على الحق مخصصة لهم، ولأن الإجماع لا بدّ فيه من اتفاق الكل، وذلك في زمان الصحابة ممكن، وأما فيمن بعدهم فلا؛ لتفرقهم في المشارق والمغارب. الجواب عن الأول أنا لانسلم أن الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم، وإلا لزم أن لاينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند النرول؛ لأنه ليس إجماع جميع المخاطبين لخروج بعضهم بالموت، فلايكون حجة، وأيضاً يلزم أن لايعتبر إجماع من أسلم من الصحابة بعد نزول تلك الآيات، وهذا حلف، وأيضاً يلزم أن لايختد بغيرهم، بل قد ورد كثير من الأحاديث الدالة على عصمة الأمة إلى يوم القيامة، ولأن النصوص عامة، وعن الثالث ما مرّ سابقاً.

## إلا لأهل المدينة، وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعترة النبي ﷺ ....

إلا لأهل المدينة: لأنه الله قال: "إن المدينة كالكير تنفي خبثها". رواه الشيخان[البخاري، رقم:١٨٨٣، مسلم، رقم:٣٣٥٥]،، ولأن المدينة دار الهجرة، ومهبط الوحي، ومجمع الصحابة، ودار العلم، ومدفن النبي ﷺ. فإذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق عن إجماع أهلها ولا يعدو إجماعهم. والجواب: أن غايته يدلُ على فضل المدينة وأهلها، وهذا لايدلُّ على نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الإجماع المعتبر بأهلها، فإن مكة شرِّفها الله تعالى مع اشتمالها على فضائلها المشهورة المحتصة بما، كالبيت الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وكونها مولد النبي ﷺ وإسماعيل 🐸 لايدلَ على اختصاص الإجماع المعتبر بأهلها وحدهم، فإنه لا أثر للبقاع في اعتبار إجماع أهلها، بل الاعتبار بالعلم والاحتهاد، والمكيّ والمدني والشرقي والغربيّ في ذلك سواء. وقيل: قوله ذلك محمول على أن روايتهم مقدّمة على رواية غيرهم. وقال بعضهم: وهم الزيدية والإمامية من الروافض. لعترة النبي ﷺ: وعترة الرجل أقرباؤه، فذهب هؤلاء إلى أنه ينعقد بمم الإجماع وحدهم، ويكون حجة على غيرهم، ولا عبرة لمن خالفهم متمسّكين بالكتاب والسنة والمعقول، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطُّهِيراً ﴾ (الأحزاب:٣٣)، وجه التمسك أنه تعالى نفي الرجس عنهم خاصة بكلمة "إنما"، والرجس: الخطأ، فثبت أنهم هم المعصومون عن الخطأ، فيكون قولهم صواباً، فكان حجةً، وأهل البيت: على وفاطمة والحسن والحسين الله عنه كما يدلُّ عليه ماروي أنه لما نزلت هذه الآية لفُّ النبي ﷺ عليهم الكساء، وقال مشيراً إليهم: "هؤلاء أهل بيت". [الترمذي، رقم:٣٧٨٧]، وأما السنة فهو قوله ﷺ: "إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي". [الترمذي، رقم: ٣٧٨٦]

وجه التمسك أنه على حصر ما يعصم به عن الضلال في الكتاب والعترة، فلم يكن في غيرهما حجة، وأما المعقول فهم ألحم هم المختصّون بشرف النسب، وهم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة، وهم الواقفون على أسباب التنسزيل ومعرفة التأويل وأفعال النبي على فيكون قولهم حجة. الجواب عن الأول: أنا لانسلم المراد بالرجس المنفي: "الخطأ" كما قلتم، بل هو دفع التهمة عن نساء النبي على ودفع امتداد الأعين إليهن؛ لأن هذه الآية نزلت في نساء النبي على كما يدل عليه سياقها، وهو قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النّبِي لَسُنُنّ كَأَحَدٍ مِنَ النّسَاء﴾ والأحزاب:٣٦)، إلى قوله: ﴿إِنّا يُربّدُ الله الآية، ولف النبي على علياً ومن معه لايدل على نفي كون الزوجات من أهل البيت. والجواب عن الثاني: أن هذا من الآحاد، وهو ليس عندكم أهلا بأن يعمل به، فضلا عن الاحتجاج به، ولو سلّمنا هذا فلانسلّم صحة نقله، بل المنقول الصحيح هو "تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنة رسوله" كما رواه المالك في موطأه [رقم: ١٩٥٤]، ولو سلّم فيحمل على كون روايتهم حجة، =

والصحيح عندنا أن إجماع كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد حجة، ولا عبرة العلماء وكثر هم، ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا، .........

= وعن الثالث بأن شرف النسب لا مدخل له في الاجتهاد، وإنما العبرة في ذلك بأهلية النظر وجودة الذهن، وأما المخالطة بالنبي على فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات ومن كان يصحبه في السفر والحضر، فليس قول هؤلاء وحدهم حجة، فكذا قولهم، ولو كان الأمر كما قلتم لأنكر علي الله على من خالفه ولقال: "إن قولي حجة، وأنا معصوم" مع كثرة المخالفين له.

حجة: لأن الأدلة التي تفيد حجية الإجماع عامة شاملة لا خصوصية فيها لأهل المدينة ولا لأصحاب النبي وعترته وعترته والمنتدع ليس قوله حجة، والإجماع من أهل العدالة؛ لأن الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة، والإجماع حجة، وأن يكون من المحتهدين فيما يحتاج فيه إلى الرأي كتفصيل أحكام النكاح والطلاق والعتاق، فينعقد الإجماع في تلك الأمور من المحتهدين فقط، لا عبرة لمخالفة العوام وموافقتهم فيه، وأما ما لايحتاج فيه إلى الرأي كنقل القرآن وأعداد الركعات فلا بد فيه من اجتماع الكل من الخواص والعوام، حتى لو خالف واحد منهم لايكون إجماعاً. ولا عبرة لقلة إلخ: عند الجمهور؛ لأن الأدلة السمعية الموجبة لعصمة الأمة وكون إجماعهم حجة لايختص بعدد دون عدد، وسواء بلغ عددهم عدد أهل التواتر أو لا، وذهب بعض الأصوليين كإمام الحرمين وأتباعه إلى أنه يشترط في حجية الإجماع أن يبلغ عدد أهل التواتر؛ لأهم إذا بلغوا حدّ التواتر لايمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر.

ف: المحتلف الجمهور في أن المجتهد إذا انحصر في العصر في الواحد، فقال بعضهم: قوله حجة متبعة؛ لأنه إذا لم يوجد غيره من الأمة يصدق عليه لفظ الأمة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً والنحل: ١٦٠)، فإذا كان الواحد أمة كانت الأدلة السمعية الدالة على كون الإجماع حجة متناولة له كما تناولت الكثير، وقال بعضهم: إن قوله وحده لايكون حجة؛ لأن الإجماع يشعر بالاجتماع، وأقله لايتصور إلا من اثنين فصاعداً، وهذا هو القوي؛ لأن الأمة لايطلق على الواحد إلا مجازاً، ولا يلزم من ارتكاب المجاز في إبراهيم لتعظيمه ارتكابه في غيره. حتى يجوتوا: في تلك المسألة أربعة أقوال: الأول أنه لايشترط انقراض عصر المجمعين لانعقاد الإجماع مطلقاً، حتى لو اتفقوا على أمر ولو ساعةً لايجوز لهم ولا لغيرهم الرجوع عنه بعده، وهو مذهب جمهور العلماء منا ومن أصحاب الشافعي هذه والأشاعرة والمعتزلة، والثاني أنه يشترط مطلقاً حتى يجوز الرجوع بعده لبعضهم أو كذا يجوز لغيرهم المخالفة ما بقي واحد من المجمعين، فأما إذا ماتوا جميعاً فلا، وهذا مذهب ابن فورك وأحمد بن حنبل. والثالث أنه يشترط في الإجماع السكوتي دون غيره، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحق الإسفرائي، واختاره صاحب الأحكام. والرابع إن كان سنده قياساً فيشترط، وإن كان نصاً قاطعاً فلا، وإليه الهه عليه المواتي واختاره صاحب الأحكام. والرابع إن كان سنده قياساً فيشترط، وإن كان نصاً قاطعاً فلا، وإليه المه المهم المهم المهم المؤلة عليه المهم الم

ولا لمخالفة أهل الهوى فيما نسبوا به إلى الهوى، ولا لمخالفة من لا رأيَ له في الباب عسرة المحالفة من لا رأيَ له في الباب المحسرة المحسرة المحسرة المحسرة المحسرة المحسرة المحسرة المحسرة المحسنة المحسرة المحسنة المحسرة المحسنة المحسن

= ذهب إمام الحرمين، والمختار هو الأول؛ لأن الأدلة السمعية عامّة يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض.
إلى الهوى: مثلا إذا انعقد الإجماع على فضيلة أبي بكر، فخلاف الروافض فيه غير معتبر؛ لأنهم في ذلك نسبوا إلى الرفض، أما لو خالفوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لاينعقد الإجماع على بعض الأقوال.

تفصيل المقام أن المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته مفضية إلى الكفر كالمحسّمة وغلاة الروافض فهو كالكافر، لا يعتبر مطلقاً، وإن لم تكن مفضية ففيه ثلاثة أقوال: الأول أنه لا يعتبر مطلقاً، والثاني أنه يعتبر مطلقاً، والثالث أنه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره، فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه، ويكون حجة على غيره. وقال شمس الأئمة على: لا يعتد بقوله فيما يضلًل فيه، وأما فيما سواه فيعتد به، وهذا قول رابع، وإليه مال المصنف؛ لأنه داخل في الأمة. غايته أنه فاسق ببدعته، وذا لا يخل بأهلية الاجتهاد، وكونه من الأمة على أن الظاهر صدقة فيما يخبر به عن اجتهاده، محصوصاً فيما ليس هو منسوباً به إلى الهوى، ومال إلى الأول كثير من المحققين وقالوا: هو فاسق ليس من الأمة على الإطلاق\* بسقوط عدالته بالفسق، فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي.

فيما يستغنى عن الرأي: يعني في الأحكام التي لايختاج فيها إلى الرأي كنقل القرآن وأعداد الركعات يعتبر فيها قول العوّام ومن ليس بمحتهد، حتى لو خالف واحد منهم لاينعقد الإجماع، وأما الأحكام التي يحتاج فيها إلى الرأي فلا عبرة لمخالفتهم فيها، فينعقد الإجماع ألبتة مع مخالفتهم، وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال: الأول أنه لايعتبر قول العمهور.

قالوا: إن العامي مقلّد للمحتهد، فيحب عليه قوله ولايجوز له المخالفة، فلايعتبر خلافه كما لايعتبر خلاف المجتهد بعد الإجماع، ولأن السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامّي ومخالفته في الإجماع، ولأن العوّام كثيرون منتشرون في الأرض شرقاً وغرباً غير معروفين، فلايمكن ضبطهم والاطلاع على أقاويلهم، فلو كان ذلك شرطاً لاينعقد الإجماع، وهذا هوالحق المبين. والثاني يعتبر مطلقا؛ لأنهم في الأمة، وإنما ثبت العصمة للأمة كلها لا لبعضها وهم المجتهدون، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني ه. والثالث أن قولهم معتبر فيما يحتاج فيه إلى الرأي، ولايعتبر في غيره، وإليه ذهب المصنّف ه. وكثير من المحققين، ولما فرغ عن البحث فيمن ينعقد بهم الإجماع شرع في ركنه ومراتبه.

<sup>\*</sup>على الإطلاق: أي هو من أمة الدعوة، ليس من أمة الإجابة.

### [مراتب الإجماع]

ثم الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة نصاً؛ لأنه لا خلاف فيه، ففيهم أهل المدينة وعترة الرسول في ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين؛ لأن الإجماع المسكوت في الدلالة على التقرير دون النص. المسكوت في الدلالة على التقرير دون النص.

نصا: بأن يقولوا جميعا: أجمعنا على كذا. فيه: أي في هذا القسم من الإجماع.

وعترة الرسول على: فهذا الإجماع لا خلاف لأحد في كونه حجةً لوجود إجماع الصحابة وعترة النبي على وأهل المدينة ووجود النص عن الكل، فصار مثلَ الآية والخبر المتواتر حتى يكفّر حاحده، كإجماعهم على خلافة أبي بكر هيد. الباقين: منهم بأن نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة، وانتشر ذلك بين أهل العصر ومضت مدة التأمل فيه و لم يظهر مخالف، فكان ذلك إجماعاً عند الجمهور، ويسمّى بالإجماع السكوتيّ وهو أدون من الأول.

دون النص: ولذا لايكفّر حاحده. تفصيل المسألة أن العلماء احتلفوا في الإجماع السكوتي على أقوال: القول الأول: إنه حجة وإجماع صحيح، وهو قول أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية، وهو مختار أبي إسحاق الإسفرائي وقول الجبائي إلا أنه اشترط في ذلك انقراض العصر على السكوت.

القول الثاني: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وهومذهب عيسى بن أبان في من أصحابنا ومذهب داود الظاهري وأبي بكر الباقلاني من الأشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعي في أحد قوليه. القول الثالث: إنه ليس بإجماع ولكنه حجة، وهو قول أبي هاشم والشافعي في أحد قوليه، واختاره ابن الحاجب في أحد قوليه، واختاره ابن الحاجب في غتصره "الكبير" وصاحب الأحكام. القول الرابع: إن كان فُتيا من محتهد فهو إجماع، وإن كان حكم حاكم فلا، وإليه ذهب أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية، واستدل الجمهور بأن التكلم من الكل عسير غير معتاد، بل المعتاد أن الكبار يتولى الفتوى ويسلم سائرهم، فسكوتهم عن إظهار الخلاف دليل ظاهر على وفاقهم؟ لأن العادة مستمرة بأن الحادثة إذا وقعت بادر أهل العلم إلى الاجتهاد وطلب الحكم وإظهار ما عندهم، فإذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان دل ذلك على رضاهم بذلك الحكم، فكان ذلك بمنزلة التصريح، وبأن الواجب على المجتهد أن يظهر ما هو عنده حق، فإذا سكت دل على أن هذا الحكم عنده حق؛ إذ السكوت عن الحق حرام، وذا بعيد عن المجتهد الساعي في إقامة الحق خصوصاً عن الصحابة في، واحتج النافون لكونه إجماعا وحجة بأن سكوت المجتهد لايدل على الوفاق بل قد يكون لأمور أحرى: منها أنه لم يجتهد في الكونه إجماعا وحجة بأن سكوت المجتهد لايدل على الوفاق بل قد يكون لأمور أحرى: منها أنه لم يجتهد في الحونه إجماعا وحجة بأن سكوت المجتهد لايدل على الوفاق بل قد يكون لأمور أحرى: منها أنه لم يجتهد في الحونه إجماعا وحجة بأن سكوت المجتهد لايدل على الوفاق بل قد يكون لأمور أحرى: منها أنه لم يجتهد في المحدة المحدة المحدة المحدد المحدد

## [حكم الإجماع]

= الواقعة بعد، ومنها أن اجتهاده لم يؤده إلى شيء أو أدّى إلى خلافه، ولكن سكت اعتماداً على أن كل مجتهد مصيب. منها أنه سكت لمهابة من أفتى بخلافه، وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول. والجواب: أن تلك الاحتمالات وإن كانت ممكنة عقلا لكنها خلاف الظاهر من أحوال المجتهدين المحققين، وأما قصة ابن عباس فغير ثابت، وقد ثبت أن عمر كان أشد انقياداً للحق، وقد أظهر خلافه كثير من الصحابة في. إجماع من بعد الصحابة إلخ: أي بعد إجماع الصحابة الإجماع من أهل كل عصر بشرط أن لايكون إجماعهم مخالفاً لقول من سبقهم وهو الصحابة، فهذا الإجماع بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين. فيه: أي في ذلك القول الذي أجمعوا عليه.

مخالف: بأن اختلفوا أولا على قولين، ثم أجمع من بعدهم على أحد القولين كمسألة بيع أم الولد، فإنه لايجوز عند عمر، ويجوز عند عليّ، ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم الجواز، فهذا القسم من الإجماع دون الكل، وسيأتي وجهه فهو بمنزلة الخبر الواحد يتقدّم على القياس، يوجب العمل دون اليقين كالخبر الواحد. ثم بيّن وجه كونه أدون من سائر الأقسام فقال إلخ. فقال بعضهم: وهو أهل الظواهر وجماعة من الأصوليين، منهم أبوبكر الصيرفي من الشافعية والشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل والغزالي والجوني وهو إمام الحرمين، ونقله بعض المشايخ عن أبي حنيفة هي.

لايكون إجماعاً: حتى يبقى المسألة اجتهادية كما كانت، ويجوز لأحد أن يأخذ بالقول المخالف لهذا الإجماع، ودليلهم هذا أن في ذلك الإجماع لم يحصل اتفاق الأمة؛ لأن فيه قولا مخالفا، وهو قول من سبقهم فيه مخالف ولم يبطل قوله بموته إن مات. لايبطل قوله: وإلا لزم تعطّل المذاهب الماضية، فإذا لم يحصل اتفاق جميع الأمة الذي هو شرط للإجماع فلم ينعقد الإجماع. والجواب: أنه منقوض بما إذا لم يستقر خلافهم، فإنه يجري فيه، وهو حجة اتفاقاً. وعندنا: أي عند كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشايخ عن ألى حنيفة هي وهو المختار عند المصنّف.

حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق، لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث، وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد، وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر، وإذا انتقل إلينا بالإفراد كان كنقل السنة بالآحاد، وهو يقين بأصله، لكنه الما انتقل إلينا بالآحاد أو جب العمل دون العلم، وكان مقدّماً على القياس.

حجة فيما سبق إلخ: فكلا الإجماعين سويًان في كولهما حجة؛ لأن الأدلة السمعية عامّة يتناول كليهما، ولأنه لولم يكن إجماعهم حجة للزم تخطية الأمة الأحياء في إجماعهم، وهم المجمعون من أهل العصر الثاني، واللازم باطل للأدلة الدالة على عصمة الأمة عن الخطاء. وإذا انتقل: ولما فرغ من ركنه ومراتبه شرع في كيفية نقله إلينا ومراتبه بهذا الاعتبار. نقله: أي نقل ذلك الإجماع. الحديث المتواتر: حتى يكون موجباً لليقين والعمل، كإجماعهم على خلافة أبي بكر الله فإن هذا الإجماع منقول إلينا بنقل المتواتر.

انتقل إلينا بالإفراد: أي بخبر الآحاد من دون الوصول إلى حدّ التواتر كان كنقل السنة بالآحاد كقول عبيدة السلماني: اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى الإسفار في الفجر وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت وعلى توكيد المهر بالخلوة الصحيحة، ولم يمثله بالحديث المشهور عند الأصوليين كالمتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حدّ التواتر، وهذ الأمر لايتحقّق في الإجماع؛ لأنه لم يكن في زمن النبي على حتى يقال في قرن الصحابة المنقول بخبر الآحاد، ثم بعد ذلك تواتر بل هو نشأ في زمن الصحابة، فبعد ذلك ليس الآحاد أو متواتر، فلذلك قال كنقل السنة بالآحاد، فيكون حكمه كحكم خبر الآحاد. ثم بيّن وجه الشبهة بقوله: وهو إلخ.

يقين بأصله: مثل السنة، فكما أن السنة قطعيّ ويقين بأصلها لكونها منسوباً إلى المعصوم، فكذلك الإجماع قطعيّ ويقين بأصله لكونه منسوباً إلى الأمة المعصومة عن الخطاء. دون العلم: أي إنما صار ظنيّا بحسب النقل بخبر الآحاد، كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الآحاد، فلذا أوجبا العمل لا اليقين، ولذا لايكفّر جاحدهما. وكان: ذلك الإجماع مقدما على القياس كما أن السنة تتقدّم عليه؛ لأن القياس ظنيّ الأصل. هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، وقال بعض فقهاؤنا والغزالي: إن الإجماع بخبر الواحد لايثبت ولا يكون موجباً للعمل، واستدلّوا عليه بأن فيه إثبات أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهر أي بدليل ظنيّ وقياسه على خبر الواحد، والأصول لاينبغي أن تثبت بالظني؛ لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصّل به إلى إثبات الأحكام العملية.

ف: اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على ستة أقوال: الأول أنه لايعتبر، وهو مذهب الجمهور. =

### باب القياس

#### [تعريف القياس]

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه.

= والثاني أنه يعتبر، وهو مذهب محمد بن جرير الطبري وأبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الحسن الحياط وأحمد بن حنبل في إحدي الروايتين عنه. الثالث إن بلغ المخالفون عدد التواتر لاينعقد وإلا ينعقد، وهو مذهب أكثر الأصوليين. الرابع إن سلّم الأكثر اجتهاد المخالف فيه لاينعقد وإلا ينعقد. الخامس أن هذا لا يكون إجماعاً ويكون حجة. السادس أن اتباع الأكثر أولى وحاز خلافه، والحق هوا لثاني بثلاثة أوجه: الأول أن لفظ المؤمنين ولفظ الأمة الواردين في الأدلة الدالة على عصمة الأمة وكون الإجماع حجة، صادقان على الأكثر وإن خالفهم الواحد والاثنان كما هوالعرف، كما يقال: بنوتميم يكرمون الضيف أي أكثرهم.

والثاني قوله على: "اتبعوا السواد الأعظم وهو الأكثر"، [ابن ماجه، رقم: ٣٥٩] وقوله: "من شَذَ شُذَ في النار"، [الترمذي، رقم: ٢١٦٧] والواحد والاثنان بالنسبة إلى الجمهور شاذ معتوب، فلا يعبأ بقوله. والثالث الإجماع؛ فإن الصحابة الله اتفقوا على خلافة أبي بكر الله مع مخالفة علي وسعد بن عبادة الله المحاع به وهذا يعد إجماعاً، ومن أنصف في نفسه لَعلم أن اشتراط الكل يهدم أساس الإجماع. ولما فرغ عن بحث الإجماع شرع في بحث القياس وأخره عن الإجماع لكونه أدون منه قوةً.

نفس القياس: أي معناه وحده لغة وشرعاً، فإنه سيبين معناه اللغوي والشرعيّ.

وشرطه: فيسبين المصنف في هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتي، ووجه حصر الباب في تلك الأمور الخمس أن الشيء إذا لم يعرف معناه اللغوي والاصطلاحي لايصح البحث عنه اللهمل عبث، وبعد تعين معناه إما أن يعتبر باعتبار ما هو مانع ودافع له أو لا، وعلى التقدير الثاني إما أن يعتبر باعتبار ما يتوقّف على ذلك الشيء أو لا، بل يتوقّف الشيء عليه، والمراد بالركن العلة التي هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع؛ إذ هي ركن القياس كما سيأتي، والمراد بالبحث عن الركن: البحث بما يتعلق بالعلة من الأحكام والشروط على ما يأتي في بيان ركنه، لا بيان أن ركنه العلة؛ لأن ركنه يعلم من بيان نفسه، والمراد من حكم القياس: الأثر الثابت به، وهو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهي نتيجة القياس، فالقياس تبيّن أن العلة في الأصل القياس: الأثر الثابت به، وهو تعدية الحكم وإثباته في الفرع؛ لأن هذا المعنى معلول للقياس، والقياس علة، والعلة غير المعلول، والمراد بالدفع: دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثّرة من أصحاب الشافعي، فإن للشافعية عللاً طردية، ولنا مؤثرة، فنحن ندفعها على وجه تلحنهم إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع العلل المؤثرة، ثم نجيبهم عن الدفع، فهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث، وسيأتي الوضوح، فانتظر.

أما الأول فالقياس هو التقدير لغةً، يقال: قس النعلَ بالنعل أي قدره به واجعله نظير الآخر. والفقهاء إذا أخذوا حكم الفرع من الأصل سمّوا ذلك قياساً؛ لتقديرهم الأخر. والفقهاء إذا أخذوا حكم الفرع بالأصل في الحكم والعلة.

### [شروط القياس]

وأما شرطه فأن لايكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر،

الأول: هو بيان نفس القياس فشرع أولا في بيان معناه اللغوي، فقال: فالقياس هو إلج: اعلم احتلف العلماء في معناه اللغوي، فذهب ابن الحاجب وأتباعه إلى أن معناه: المساواة، يقال: فلان يقاس بفلان أي يساويه، وذهب الأكثرون إلى أن معناه لغةً: التقدير، وهذا أظهر؛ لأن القياس صفة القائس، والمساواة صفة المقيس أو المقيس عليه، والضمير في قوله: "اجعله" يرجع إلى النعل نظراً إلى ظاهر اللفظ وإن كان مؤنثا سماعياً، ثم شرع في المعنى الاصطلاحي. والفقهاء إذا أخذوا إلج: والمراد من الأحد إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، والحاصل إذا أظهروا حكم الفرع من الأصل المقيس عليه بسبب اشتراك الوصف الذي هو علة الحكم في الأصل والفرع. قياساً: وهذا معنى القياس في اصطلاح الفقهاء، والمناسبة بين المعنى اللغوي في التقدير إلا أن في اللغة التقدير المصنف بقوله: لتقديرهم الفرع إلج: فالمعنى الاصطلاحي موافق للمعنى اللغوي في التقدير إلا أن في اللغة التقدير مطلق، وفي المعنى الاصطلاحي القدير بين الأصل والفرع في العلة والحكم، فظهر أن المساواة في العلة والحكم بين الأصل والفرع شرط للقياس، وهذا ليس بحد حقيقي للقياس، بل الحد المنقول عن الشيخ أبي المنصور في: إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر، واحتار لفظ الإبانة دون الإثبات؛ لأن القياس مُظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى.

وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتناباً عن لزوم القول بانتقال الأوصاف، فإنه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الأصل الذي هو أيضاً وصف إلى الفرع والعلة التي هي الوصف من الأصل إلى الفرع، وهذا باطل، وذكر لفظ "المذكورين" ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين، كقياس عليم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الحنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز.

وأما شرطه: أي القياس فأربعة، الاثنان منها عدميان والاثنان منها وجوديان، قدّم العدميين على الوجوديين لكون العدم مقدّما على الوجود، فالأول من العدميين فأن لا يكون إلخ. الأصل: اعلم أن الأصل في القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محلّ الحكم المنصوص عليه، كما إذا قيس الأرز على البر في تحريم البيع بجنسه متفاضلاً، كان الأصل هو البر؛ لأنه محلّ لحكم الحرمة في البيع بجنسه متفاضلاً، والنص قد ورد فيه، =

### [قبول شهادة خزيمة ناهم وحده]

كقبول شهادة خزيمة ضلطنه وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به .......

= والأرز فرع على هذا التقدير، وعند المتكلمين هو الدالّ على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع، كقوله على "الحنطة" الحديث، فالأصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدالّ على حكم الحرمة في هذا المثال، والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلاً في الأرز، ولكن الحق هو الأول، وهو يناسب المقام، والمراد من المحصوص: التفرد لا الخصوص من صيغة عامة؛ لأنه غير ضارّ للقياس، والباء في "بنص آخر" للسبية.

فالمعنى على هذا التقدير: فشرطه أن لايكون محل الحكم الذي هو المقيس عليه متفرداً بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على الاختصاص. وفساد المعنى على تقدير أن يكون المراد بالأصل: النص الدال، ويكون الباء بمعنى "مع" لايخفى على الفطين\*. كقبول شهادة إلى الأصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحده، حص حكمه الذي هو القبول به تعظيما وتكريما له بسبب نص آخر هو قوله على: "من شهد له حزيمة فهو حسبه"، فلاينبغي أن يقاس عليه شهادة غيره كالحلفاء الراشدين؛ إذ تبطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم، فيكون القياس مخالفا لقوله على، وهو باطل. وقصته على ماروى أبو داود وأحمد عن عمارة بن حزيمة عن عمه أن النبي ابتناع فرسا من أعرابي، فاستتبعه النبي لله يقضي ثمن فرسه، فأسرع رسول الله المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رحال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي التاعه، فنادى الأعرابي رسول الله على فقال: إن كنت مبتاعاً هذا الفرس وإلا بعته، فقام النبي حين سمع نداء الأعرابي فقال: أو ليس قد ابتعته منك؟ فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيداً، فقال حزيمة: أنا أشهد أنك قد بايعته، فأقبل النبي على حزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله! فحعل النبي شهادة بريمة كشهادة رحلين. [أبوداود، وقم: ٣٦٠ ] وذكر البخاري أن رسول الله يحمل النبي بين القصة، فلا أحد الرواية التي ذكرها بعض الشارحين بلفظها.

اختصاصه به: أي بالحكم، فإن الله تعالى قد أوجب التعدّد في الشهادة بقوله الكريم: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة:٢٨٢)، ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق:٢)، ولكن حزيمة قد حصّ عنه بقول=

<sup>\*</sup> الفطين: إذ حينئذ يكون المعنى أن لايكون النص الدالّ على حكم المقيس عليه مخصوصاً مع حكمه بنص آخر، ولاشك أن النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه، والتغاير ضروري. فافهم \*\* قوله: لم أحد هذا الحديث بلفظ في كتب الحديث، ولكن معناه ثابت من الأحاديث الصحيحة والآثار القوية.

كرامة له، وأن لايكون الأصل معدولاً به عن القياس، كإيجاب الطهارة بالقهقهة والشرط التان والشرط التان في الصلاة، وأن يتعدّى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره .....

= النبي ﷺ: "من شهد له حزيمة" الحديث. كواهة له: لأنه فهم من بين الحاضرين أن حبر الرسول ﷺ بمنــزلة المعاينة، فكما يجوز الشهادة على المعاينة يجوز على حبره على فلو يقاس عليه غيره سواء كان مثله أو فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاحتصاص.

وأن لا يكون الأصل إلخ: أن لايكون الأصل مخالفاً للقياس؛ إذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس فكيف يقاس عليه غيره، والعدول عن القياس يكون على أربعة أوجه: الأول: أن يخصّص ويستثنى حكم النص بلا سبب معقول كشهادة خزيمة، والثاني: أن يشرع حكم من جانب الشارع ولايعقل وجهه كأعداد الركعات، فإنه لايعقل وجه الأعداد، وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس مجازٌ؛ إذ لا عموم له ولا قياس له حتى يسمّى المستثنى خارجاً عن القياس. الثالث: الأحكام المشروطة العديمة النظير كرخص المسافر والمسح على الخفين، وهذا وإن كان يفهم وجهه؛ لأنا نعلم أن رخص المسافر لأجل المشقة، ولكن لايقاس عليه غيره أيضا، وتسمية هذا القسم معدولاً به عن القياس أيضا مجازٌ، وهذه الأقسام الثلاثة لايقاس عليها غيرها بالاتفاق. والرابع: أن يستثنى حكم عن قاعدة سابقة، ولكن يفهم وجه الاستثناء بنظر دقيق كالمستحسنات، فعند جمهور الفقهاء إذا شارك حكم في علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياساً على الحكم الأول خلافاً للبعض، فمراد المصنّف عن كون الأصل معدولاً به عن القياس: ما لايعقل معناه أصلاً ويخالف القياس من كل وجه، فلايورد عليه بالمستحسنات، ولكن يرد أن الشرط الثاني مغن عن الأول؛ لكونه من أقسامه كما علمت آنفاً، فلايستحسن التقابل بينهما.

بالقهقة في الصلاة: فإن إيجاب الطهارة بالقهقة في الصلاة المطلقة مخالف للقياس ثبت بالنص، وهو قوله على: "ألا من ضحك منكم فهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعا" [الدارقطي، رقم: ٢/١٥]؛ إذ القياس أن يزول الطهارة بالمنافي وهو النجاسة، والقهقهة ليست بنجاسة، فهذا أصل مخالف للقياس، فلا يقاس عليه الارتداد فيمن ارتد في الصلاة - والعياذ بالله - فلاينقض وضوؤه، والقهقهة في سحدة التلاوة وصلاة الجنازة؛ لأن الأصل ثبت في الصلاة المطلقة وهما ليسا بصلاة مطلقة، فلاينقض الوضوء بالقهقهة في سحدة التلاوة وصلاة الجنازة، فهذا الأصل لايتعدى حكمه. وأن يتعدى الحكم إلخ: هذا الشرط يتضمن شروطا أربعة وإن كان باعتبار التسمية واحداً، ويجوز أن يسمى عدة أمور التي تشترك في أمر واحد باسم واحد، والشروط الأربعة راجعة إلى تحقيق التعدى، بخلاف الشرطين الأولين؛ فإهما ليس من التعدى بل من شروط التعدى، كذا في بعض الشروح. فالأول أن يكون الحكم المتعدى شرعياً لا لغوياً كما ذهب إليه ابن شريح من أصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني=

### ولا نصَّ فيه، فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الخمر لسائر الأشربة؛ لأنه ليس بحكم شرعي،

= والثاني أن يتعدّى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه، أي بلا تفاوت وتغير، والثالث أن يكون الفرع نظيراً للأصل لا أدون منه، والرابع أن لايكون النص في الفرع، ويمكن أن يخرج الشرطان الآخران من قول المصنف سوى الشروط الأربعة: أحدهما أن يكون الحكم المتعدّي ثابتاً بالنص لا بالقياس؛ لأنه إن اتحد العلة في القياسين فذكر الواسطة لغو، وإن لم يتحد بطل أحد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشارع، وثانيهما أن يتعدّى الحكم؛ لأنه إن لم يتعد لايصح التعليل عندنا خلافاً للشافعي، ولكن لا نمرة لهما كما لايخفى، فالمصنف عشم فرع على كل من الشروط الأربعة تفريعاً كماسياتي تحقيقه.

فلايستقيم التعليل إلخ: هذا التفريع على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعياً، فابن شريح والباقلاني وقوم من أهل العربية قالوا: الخمر ما يخامر العقل، فالنبيذ إذا بلغ حدّ السكر وخامر العقل، نسميه همراً ونحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه، قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من أفراد الخمر المحرّمة لعينها، واستدلّوا بعصير العنب؛ لأنه لايسمّى همراً قبل الشدة المطربة، فإذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر، وإذا زالت زال الاسم، فهذا الدوران يفيد الظن، فغلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة، فما وجدنا الشدة فيه أطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا: إنه حرام لعينه، قليله وكثيره سواء في ذلك كالنبيذ. فالحاصل ألهم يخرجون العلة في الأصل اللغوي لإطلاق الاسم عليه، فما وجدوا فيه هذه العلة أطلقوا عليه اسم الأصل، ولكنه فرق بين أن يعطى للنبيذ حكم الخمر إذا بلغ حدّ السكر لاشتراك العلة وبين أن يطلق عليه اسم الخمر، فإن الأول قياس في الحكم الشرعيّ، والثاني قياس في اللغة.

بحكم شرعي: دليل على قوله: "فلا يستقيم"، وحاصله أن التعليل لإثبات اسم الخمر على سائر الأشربة حكم لغوي ليس بحكم شرعي، والتعليل إنما احتيج إليه في الحكم الشرعي؛ إذ اللغات توقيفية على السماع، فإن ثبت من أهل اللسان فلا قياس، وإن لم يثبت لم يكن الإطلاق حقيقة، والتعليل في اللغة غير مستقيم؛ إذ الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير، فالقارورة وإن ستميت بهذا الاسم بمعنى أنه يتقرّر فيه الماء ولكنه لايصلح أن يطلق على الدن وبطن الإنسان اسم القارورة وإن كان يتقرّر فيهما الماء، فعلم من هذا أن تسمية القارورة بهذا الاسم علة أخرى سوى التقرّر وهو الوضع، فتأمل ...

<sup>\*</sup> فتأمل: قوله "فتأمل" إشارة إلى بحث، وهو أن اشتراط كون الحكم شرعياً إن كان لمطلق القياس فهو باطل؛ إذ قياس السماء على البيت في الحدوث يجامع التأليف، وقياس كثير من الأغذيه في الحرارة على العسل بجامع الحلاوة شائع لايتوقف على الشرع. وإن كان القياس الشرعي، فلايصح التفريع، والتحقيق أنه شرط القياس الشرعي على معنى أنه يشترط فيه كون الحكم حكماً شرعيا؛ إذ لو كان لغوياً أو حسيا لايثبت منه المطلوب، وهو إثبات حكم شرعي للمساواة في اللغة.

ظهار الذمي: تفريع على الشرط الثاني، وهو أن يكون التعدية في الحكم بعينه أي بلا تغير، وإنما شرط هذا لأجل المساواة بين الأصل والفرع، فلو تغيّر حكم الأصل في الفرع لزم إثبات حكم آخر ابتداء في الفرع غير الحكم الثابت في الأصل، وهذا فاسد، والشافعي يقول: يصحّ ظهار الذمّي قياساً على ظهار المسلم، كما يصحّ طلاقه قياساً على طلاقه. فأحاب المصنّف على بأن هذا التعليل غير مستقيم لفوات الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه. إلى إطلاقها: أي الحرمة، متعلق بقوله: "تغيرا".

عن الغاية: متعلق بإطلاقها، والحاصل أن في هذا التعليل لم يتعدّد حكم الأصل بعينه، وهو الحرمة المتناهية بالكفارة إلى الفرع، بل تغيّر هذا الحكم حيث صار مطلقاً عن الغاية؛ إذ لا غاية للحرمة في ظهار الذمّي، بل هو حرمة مؤبّدة؛ لأنه ليس بأهل الكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة، وفي ظهار المسلم حرمة متناهية بالكفارة، فلما كفر المسلم رفع الحرمة؛ إذ المسلم أهل للكفارة، فلو كان الحرمة في ظهار الذمّي أيضاً متناهية بالكفارة كما كان في ظهار المسلم لكان التعليل صحيحاً لتعدية الحكم بعينه وهو الحرمة المتناهية.

ولا لتعدية الحكم إلخ: تفريع على الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل، ودفع لقياس الشافعي، فإنه يقول: لما عذر الناسي في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث: "إنما أطعمك الله وسقاك"، [البحاري، رقم:٩٣٣] فعذر المكره والخاطئ أولى بالقبول؛ لأنهما ليسا بعامدين في الفعل، والناسي كان عامداً، فيصح صومهما أيضا قياساً على صومه. فأحاب المصنف في بأن هذا التعليل غير مستقيم لفوات الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للاصل؛ إذ الفرع وهو الخاطئ والمكره ليس مساوياً للأصل وهوالناسي، بل أدون منه.

دون عدره: أي الناسي؛ لأن النسيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب الحق وهو الله تعالى، وفعل الخاطئ والمكره مضاف إلى الخاطئ بذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه، والمكره أكرهه وألجأه إنسان يمكن دفعه، فلم يكن عدرهما كعدر الناسي. تعديته: أي الحكم، وهو عدم الإفطار من الناسي. ماليس بنظيره: وهو الخاطئ والمكره، فيفسد صومهما لا صومه. لشرط الإيمان إلخ: تفريع على الشرط الرابع، وهو أن لايكون النص في الفرع، سواء كان موافقا له أو مخالفاً كما هو المحتار عند القاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين، وعند الشافعي ومشايخ سمرقند من

وفي مصرف الصدقات؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نصٌّ بتغيّره.

## [حكم الأصل يبقى بعد التعليل على ما كان قبله]

والشرط الرابع أن يبقى حكم الأصل بعد التعليل على ما كان قبله؛ لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما أبطلناه في الفروع، .....

= الحنفية يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يثبت فيه زيادة، وهو الأشبه؛ لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل، ولا بأس أن يثبت الحكم بالقياس والنص جميعاً، كما هو دأب صاحب "الهداية"، يثبت المسائل بالنص أولاً، ثم يؤكّده بالقياس.

فالحاصل لايصح اشتراط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار قياساً على رقبة كفارة القتل كما فعله الشافعي هيه؛ لأن هذا القياس غير مستقيم لفوات الشرط الرابع، وهو عدم النص في الفرع، وههنا أي في الفرع وهو رقبة كفارة اليمين والظهار: النص المطلق عن قيد الإيمان موجود. وفي مصرف الصدقات: أي كما لايستقيم التعليل لشرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار، كذا لايجوز التعليل لشرط الإيمان في مصارف الصدقات الواجبة، مثل كفارة القتل حتى لايجوز صرفها إلى فقراء الكفار، كما اشترط الشافعي قياساً على الزكاة.

لأنه تعدية إلخ: دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات، وحاصله أن هذا التعليل غير مستقيم؛ إذ في الفروعات الثلاث: النص موجود، وهو مطلق عن قيد الإيمان.

بتغيره: أي مع تغير الحكم. والشوط الرابع إلخ: إنما صرّح بقيد الرابع لئلا يذهب إلى بعض الأوهام أن شرط الثالث متضمّن لشروط أربعة، وقبله شرطان، فهذا شرط سابع، فلدفع هذا التوهّم أطلق اسم الرابع تنبيهاً على أنه شرط واحد، ومعنى بقاء حكم الأصل أن لا يتغير عما كان عليه قبل التعليل غير أنه تعدّى إلى الفرع فحسب، فالمراد من التغير تغير مفهومه اللغوي، وأما التغير من الخصوص إلى العموم فهو من ضرورات القياس؛ إذ القياس إنما يفيد التعميم بسبب التعدّي، وفي هذا المقام للشارحين كلام طويل تركناه لخوف التطويل.

نفسه بالرأي: والضمير في نفسه راجع إلى التغير، فالمعنى تغيّر حكم النص في ذاته باطل، سواء حصل التغير في حكم النص في الأصل وهو المقيس عليه أو في الفرع، كما مرّ ذكره سابقاً في قوله: "ولا نصّ فيه". وهذا معنى قوله: "كما أبطلناه" أي كما قلنا سابقاً لايكون النص في الفرع؛ لأنه يؤدّي إلى تغيّر حكمه، فكذا قلت في هذا الشرط: إنه لا يتغيّر حكم النص سواء كان التغير في حكم المقيس أو المقيس عليه، فاندفع ما قال صاحب التلويح =

 <sup>\*</sup> فاندفع: لأن من قوله: "ولا نص فيه" يفهم عدم تغير حكم الفرع خاصة، وهذا يشمل لعدم تغير حكم الأصل والفرع جميعا، فكيف يغني قوله السابق المخصوص لعدم تغير الفرع عن ذكر عدم تغير كليهما. فتدبر.

وإنما خصّصنا القليل من قوله على: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء؛ لأن استثناء حالة التساوي دلّ على عموم صدره في الأجوال، ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير، فصار التغيّر بالنص مصاحباً للتعليل لا به.

= أن قوله: "ولانص فيه" مغن عن هذا الشرط، ويمكن إرجاع الضمير إلى النص المعلل، فيكون المعنى تغير حكم النص المعلّل في نفسه بالرأي باطل كما أن تغير حكم الفرع باطل على ما بيّناه في ظهار الذميّ ونظائره فافهم.

ولما كان يرد على هذا الأصل نقوض فشرع المصنّف في أجوبتها.

وإنما خصصنا: أي حوزنا بيع قليل الطعام بحنسه متفاضلاً. من قوله عند: مع أن قوله عند بحري في منع مطلق بيع الطعام بحنسه متفاضلاً، سواء كان قليلا أو كثيرا، فلما علّتم حرمة الربا في هذا الحديث بالقدر والجنس وعدّيتم الحرمة إلى غير الطعام باشتراك هذه العلة فقد خصصتم جواز بيع قليل الطعام، وهو الخارج عن الكيل الشرعي أي الأقل من نصف الصاع بحنسه متفاضلاً، وقد كنتم تقولون: لايتغيّر حكم الأصل بعد التعليل، وهنا غير حكم الأصل الدال على حرمة الربا في القليل والكثير حيث خصصتم القليل فقد أبطلتم الشرط المذكور، فأحاب المصنف عن هذا بقوله: لأن إلى استثناء حالة التساوي إلى: يعني المساواة مصدر، وقد وقع مستثنى من الطعام في قوله عند: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء". والأصل في المستثنى أن يكون من حنس المستثنى منه، فلا بدّ من أحد الأمرين: إما أن يؤوّل في المستثنى كما يؤوّل الشافعي على ويقول: تقديره "لا تبيعوا الطعام بالطعام بالطعام بالمساواة حلال مستثنى من النهي الدال على الحرمة تبيعوا الطعام بالطعام بالطعام بالطعام الله قوله على المساوياً بالطعام"، فبيع الطعام بالمساواة حلال مستثنى من النهي الدال على الحرمة الثابتة في قوله على "لا تبيعوا" الحديث.

فبيع القليل والكثير متفافضلاً حرام داخل تحت النهي، حتى بيع الحفنة بالحفنتين أو حبّة بالحبتين أيضاً حرام داخل تحت النهي، وإما أن يؤوّل في المستثنى منه كما يؤوّل الحنفية ويقول: تقديره "لاتبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال إلا في حال المساواة"، والأحوال المتداولة في العرف ثلاثة: المساواة، والمفاضلة، والمحازفة، وكلها أحوال الكثير، فبيع الكثير في حالة واحدة وهي المساواة حلال بالاستثناء في الحالتين، أي المحازفة والمفاضلة حرام داخل تحت النهي، وأما القليل فمسكوت عنه غير مذكورة في المستثنى منه ولا في المستثنى، فبقى على الأصل الذي هو الإباحة، فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين.

بالنص: أي بدلالة النص. به: أي بالتعليل كما هو ظنكم.

### [جواز الإبدال في باب الزكاة]

وكذلك جواز إلخ: أي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت حواز الإبدال في باب الزكاة، دفع لدخل آخر، تقريره: أن الشرع أوجب الشاة في زكاة السوائم في بعض النصاب، حيث قال عليمة: "في خمس من الإبل شاة". [الترمذي، رقم: ٢٦١] ولما علّلتم بأنها مال صالح للحوائج، وكل ما هو كذلك يجوز أداؤه، فلما جوّزتم أداء قيمة الشاة باشتراك العلة فقد أبطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحاً حيث جوّزتم القيمة مكانها، فقد تغيّر حكم النص بعد التعليل؛ لأن قبله كان عين الشاة واجبةً وبعده لم يبق، فأجاب المصنف بأن هذا الجواز ثبت بالنص أي بدلالة النص أو باقتضائه. قال بعض الشارحين: المراد بالنصوص الواردة في ضمان: الأرزاق كقوله تعالى:

لا بالتعليل: بل هذا التغير ثبت قبل التعليل بالنص. ما وعد للفقراء: كما وعد في قوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ ﴾ الآية. مال مسمّى: أي معيّن كالشاة والبقر والإبل، بيان لما أوجب على الأغنياء. لا يحتمله: أي إنجاز ما وعد. المواعيد: الإلهية، وهي المأكل والمشرب والملبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج إليه الناس؛ إذ المال المسمّى أي المعين لا يكفى لتلك الحوائج. يتضمّن الاذن: من صاحب المواعيد وهو الله سبحانه.

بالاستبدال: أي استبدال الشاة بالقيمة التي بها يتوسل إلى جميع الحوائج. وقوله: "الأمر بإنجاز" اسم "لأن"، وحاصل الكلام أن الزكاة حق الله وقوله: "لا يحتمله" صفة لمال مسمّى. وقوله: "يتضمّن الإذن" خبر "لأن"، وحاصل الكلام أن الزكاة حق الله تعالى ابتداءً؛ إذ هي عبادة، والمستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره، فالزكاة أولاً تقع في يد الله تعالى كما قيل: "الصدقة تقع أولا في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير"، ثم أمر بإنجاز ما وعد لعباده من المأكل والمشرب والملبس وغير ذلك من ذلك المال الذي أخذه من الأغنياء، وإنما فعل هذا لئلا يتوهم أن الله لم يرزق الفقراء بل رزقهم الأغنياء، ولاشك وإن حوائج الفقراء متنوعة لايمكن دفعها من مال معيّن، فهدا الأمر الذي أمر به الأغنياء وهو إعطاء حق الله تعالى للفقراء لإيفاء وعده تعالى يدل على إذنه بالاستبدال حتى ينحز مواعيده المتنوعة؛ إذ إنجاز مواعيده من مال معين غير ممكن الوقوع عادةً، فعلم من هذا الأمر أن مقصوده من الشاة قيمتها، وإنما ذكر السم الشاة ليكون معياراً لمقدار الواجب؛ إذ بحما يعرف القيمة.

فصار التغيّر بالنص بحامعاً للتعليل لا به، وإنما التعليل لحكم شرعيّ وهو صلاح المحلّ أي نغير عين الثناة للصرف إلى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد، وهو نظير ما قلنا:

بالنص: أي بدلالة النص أو باقتضائه، وهو الأمر بإنجاز ما وعد. لا به: أي بالتعليل، حتى يصح ما قلتم، واعترض على هذا الدليل بأن وحوب الشاة ثبت بعبارة النص، وجواز الاستبدال بدلالة النص أو باقتضائه، وما يثبت بالاقتضاء أو بدلالة النض لايصلح معارضاً لما يثبت بعبارة النص، فكيف حوّزتم استبدال عين الشاة الذي ثبت بعبارة النص، وهو قوله عليه: "في خمس من الإبل شاة" [الترمذي، رقم: ٦٢١] بالقيمة التي ثبتت بالاقتصاء أو بدلالة النص، والجواب أن التعارض غير مسلم؛ إذ لم يثبت بعبارة النص أداء عين الشاة قطعاً؛ لأنه يحتمل أن يكون أداء القيمة، وذكر الشاة لمقدار القيمة.

فنحن رجّحنا الاحتمال الأخير بما ثبت بدلالة النص والاقتضاء، فلما رُفع الاحتمال الأول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ، ولهذا مال أكثر المحقّقين إلى هذا الجواب من أصل الإشكال وقالوا في جوابه: إنا لانسلّم أن حق الفقير كان في عين الشاة، وإنما حقه في ماليتها؛ لأن النبي على جعل الإبل ظرفاً للشاة حيث قال: "في خمس من الإبل شاة"، وظاهر أن عين الشاة لاتوجد في الإبل حتى تؤدّى في الزكاة، فعرفنا أنه أراد بالشاة ماليتها إلا أن المالية بعض الشاة، فعير البعض وهو المالية بالكل وهو الشاة مجازاً؛ ليعلم مقدار القيمة، فلم يكن في تعليلنا إبطال حق الفقير من صورة الشاة. ألا ترى أنه لو أدّى واحداً منهما لجاز بالإجماع، فلو كان حقّه متعلقاً بالعين لم يجز، ولما كان يرد عليه أنه لا فائدة في هذا التعليل بعد حصول التغيّر بالنص أشار إلى جوابه بقوله: وإنما إلخ.

لحكم شرعي: وهو غير الحكم الأول، وهو الاستبدال الثابت بدلالة النص لا الاستبدال. وهو: أي الحكم الشرعي الثابت بالتعليل. للصرف إلى الفقير: وتصرف الفقير في هذا المحل إنما يكون بدوام "يده" أي الفقير "عليه" أي المحل المذكور. بابتداء اليد: ففي مرتبة ابتداء يد الفقير تقع تلك الصدقة في كفّ الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير، فكان للفقير قبضتان: أحدهما ابتداء، والأحرى بقاء، والقبضة الأولى لله تعالى؛ لأنه المستحق للعبادة، والقبضة الثانية للفقير، وهذا معنى دوام يده عليه. وحاصل الجواب: هناك حكمان، أحدهما جواز الاستبدال، وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما مر آنفا، والثاني أن يكون الاستبدال بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الأموال بما لا يصلح له، كمن أركب الفقير على فرسه إلى مسافة معينة بنية الزكاة، فلايجوز هذا الاستبدال؛ لأن المنفعة لا تصلح بدلاً عن العين في هذا الباب، فهذا الحكم ثبت بالتعليل، وليس فيه تغير حكم النص بل التغير في الحكم الأول حصل بالنص.

وهو: أي إيجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية إلى غير الشاة. نظير ما قلنا إلخ: هذا دفع لدخل مقدّر، تقريره: أنه لما ثبت بالنص إزالة النحاسة بالماء كما قال عليه: "ثم اغسليه بالماء"، [ابن ماحه، رقم: ٦٢٨] وعلّلتم بأن الماء رقيق مزيل للعين والأثر، فما وحدتم فيه هذه الأوصاف من الخلّ وماء الورد حوّزتم به إزالة النحاسة، فبهذا التعليل غيّرتم حكم النص، وهو إزالة النحاسة بالماء بعينه. وتقرير الدفع هذا: والماء إلح.

إن الواجب إزالة النجاسة، والماء آلة صالحة للإزالة، والواجب تعظيم الله تعالى بكل عطف على اسم "إن" من البدن، والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما.

## [اللام للعاقبة في قوله تعالى]

والإفطار هو السبب، والوقاع آلة صالحة للفطر، وبعد التعليل تبقى الصلاحية على المحام ما كان قبله، ....

والماء آلة: في النص، لا أنه المقصود في إزالة النحاسة حتى يلزم تغيّر حكم النص، بل المقصود إزالة النجاسة بكل ما يصلح له، وإنما عبّر بالماء ليعلّل من أوصافه ويتعدّى الحكم الشرعي المعقول منه إلى ما فيه تلك الأوصاف، كما أن المقصود في الزكاة دفع حاجة الفقير، والشاة آلة صالحة، لا أن استعمال الماء واجب بعينه بدليل أن من ألقى الثوب النحس أو أحرقه في النار أو قطع موضع النحاسة سقط عنه استعمال الماء، ولو كان واجباً لما سقط بدون الفعل، فبهذا التعليل لم يتغيّر حكم النص أصلا؛ إذ لم يكن حكم النص استعمال الماء بعينه بل إزالة النحاسة، سواء كانت بالماء أو بغيره من الخل وماء الورد. والتكبير: بعينه ليس بواجب كما زعمه الخصم، بل الواجب الثناء باللسان.

آلة صالحة إلى: حواب لسؤال، تقريره: أن الشرع أوجب التكبير بعينه لافتتاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكُ فَكُبْرَ ﴾ (المدنر: ٣)، وبقوله ﷺ: "تحريمها التكبير" [الترمذي، رقم: ٢٣٨]، وغير ذلك من النصوص، ولما علّلتم هذا الحكم بالتعظيم والثناء وجوّزتم مقام التكبير ما فيه التعظيم والثناء مثل: الله أجل، أو الرحمن أعظم، فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصةً. فأجاب عنه بأنا لانسلم أن المقصود هو التكبير بعينه بل المقصود التعظيم، والتكبير آلة صالحة للتعظيم، فلم يغير حكم النص بالتعليل.

السبب: للكفارة، والوقاع والأكل والشرب أفراد له، ولذا يقال: كفارة الفطر. للفطو: أي بسببه يحصل الفطر؛ لأنه فرد من أفراد الفطر كالأكل والشرب، جواب لسؤال مقدّر، تقريره: أن الشرع علّق الكفارة باللوقاع خاصة لقوله عليه (للأعرابي الذي وقع بامرأته في نحار رمضان): "أعتق رقبة". [البخاري، رقم: ٢٠٨٧]، ولما علّلتم الحكم بالإفطار وأوجبتم الكفارة بالأكل والشرب عمداً فقد غيّرتم تحكم الأصل، وجوابه أن الإفطار هوالسبب، وإنما الوقاع آلة صالحة له، فلاتغير في حكم النص. وبعد التعليل: أي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهذا متعلق بكل النظائر من قوله: "وإنما خصصنا القليل" إلى قوله: "والإفطار هوالسبب". قبله: أي قبل التعليل، فثبت أنه لم يتغير بالتعليل شيء من النصوص، ولما استدل الشافعي عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ فِي القرآن بأن اللام موضوعة للتمليك، =

هذا تبيّن أن اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَمَا الصدقت للفقراء ﴾ لام العاقبة، أو لأنه أوجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقة، وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة،

= فتدلّ على استحقاقهم بالشركة بين الأصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الحنفية، كمن أوصى بثلث ماله لأمهات أولاده وللفقراء والمساكين، كان الثلث بينهم على الشركة، فثبت أن حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الأصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد، وأنتم يا معشر الحنفية لما علّلتم حكم النص يالحاجة وجعلتم الحاجة علة، فباشتراك تلك العلة بين جميع الأصناف وبين صنف واحد وفقير واحد جوزتم صرف الصدقات إلى صنف واحد وإلى فقير واحد، وفي هذا التعليل تغيّر لحكم النص الدال على كونها حقاً لجميع الأصناف بالاشتراك، فأشار الشيخ إلى جوابه: بهذا تبين؛ أي بما ذكرنا من أن المؤدّى يقع أولاً في كف الرحمن، ثم يصير للفقراء في حالة البقاء بدوام أيديهم عليه، كما مرّت الإشارة إلى هذا المذكور في قولنا: "بدوام يده عليه" بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد.

لام العاقبة: كما في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُواً وَحَزَنا ﴾ (القصص: ٨)، أي يكون موسى في عاقبة الأمر عدواً وحزنا لهم، وفي قول الشاعر: "لدوا للموت وابنوا للخراب" أي عاقبة البناء خراب وفناء، لا لام التمليك كما زعم الشافعي هي فلما لم تكن اللام للتمليك لم يثبت استحقاق جميع الأصناف بطريق الشركة، حتى يلزم علينا بعد صرفها إلى صنف واحد أو فقير واحد بعلة الحاجة تغير حكم النص.

أوجب الصرف إلخ: دليل آخر على أن اللام للعاقبة، معطوف على الأول من حيث المعنى، يعني أن الواجب لما كان حقاً لله تعالى حيث يقع أولاً في كفّه؛ إذ القبضة الأولى أي في حالة الابتداء لله تعالى؛ لأن الفقير يقبضه نيابةً عن الله تعالى ثم يكون له، كانت اللام للعاقبة، ولأن النص أوجب الصرف بعد ما صار صدقةً؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ (التوبة: ٦٠)، و لم يقل: "الأموال الواجبة للفقراء"، والصدقة لاتكون إلا بعد الأداء في الله وقبض الفقير كما قال المصنف في قوله: وذلك إلح.

وذلك: أي صيرورة المال صدقةً إنما يكون بعد الأداء إلى الله تعالى، والأداء إلى الله لا يتحقّق قبل قبض الفقير؛ إذ هو يأخذ نيابة عن الله تعالى، فتكون اللام للعاقبة أي يصير الواحب بعاقبة صدقةً وملكاً للفقير بعد الأداء؛ لأن الواحب قبل التسليم ليس بصدقة وإن كان صالحاً لها. فصاروا: الفقراء وغيرهم من المذكورين. هذا التحقيق: وهو أن المؤدى خالص حق الله تعالى وإن ذكرهم لبيان المصرف. مصارف باعتبار الحاجة: فعلم أن وحوب الصرف إليهم بسبب الحاجة، والحاجة غالباً تقع بهذه الأسباب، لا أنهم مستحقون للواجب.

وهذه الأسماء أسباب الحاجة، وهو بجملتهم بمنزلة الكعبة للصلاة، وكلها قبلة اللصلاة، وكل حزء منها قبلة.

[ركن القياس] أي الكبة

وأما ركنه **فما** جعل علماً **على حكم النص** ........

الأسماء: التي ذكرها الله تعالى في المصارف من الفقراء وابن السبيل والغارم وغيره. أسباب الحاجة: يعلم منها أن مسمّى كل واحد منها صاحب الحاجة، فكأنه قال: "إنما الصدقات للمحتاجين بأيّ سبب احتاجوا" فكلهم جنس واحد لا أجناس مختلفة، حتى يجب الصرف إلى كل جنس، فلما ثبت أن النص لايدلٌ على استحقاقهم الواجب على صاحب المال، بل على أنهم مصارف صالحة لصرف الواجب إليهم.

بمنـــزلة الكعبة: فكما أن الكعبة ليست بمستحقة للصلاة ولكنها صالحة لصرف التوجه إليها فكذا هؤلاء المحتاجون. وكلّها قبلة: فكذا جميع الأصناف مصرف للزكاة.

قبلة: فكذا كل واحد منهم مصرف، فيحوز الصرف إلى جميع الأصناف وإلى صنف واحد بل إلى شخص واحد، فثبت بما ذكرنا أن حكم النص بيان ألهم مصارف الزكاة بسبب الحاجة المتنوّعة، وبالتعليل لم يتغيّر هذا الحكم حتى يلزم علينا ما أوردتم، وهذا الجواب على تقدير أن تكون اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَفَاتُ لِلْفُقَرَاءِ اللام للتمليك بعد تمهيد مقدّمة، وهي للفُقرَاء (التوبة: ٢٠) لام العاقبة، ويمكن أن يجاب على تقدير أن يسلّم كون اللام للتمليك بعد تمهيد مقدّمة، وهي أن مدار استدلال الشافعي في على أن يكون الواجب قبل القبض حق الفقير ليحب الصرف إلى جملتهم؛ لأن في الصرف إلى صنف واحد أو إلى شخص واحد يلزم إبطال حق الباقين، قلما تمهد هذا فأقول: سلّمنا أن اللام للتمليك ولكنها لا تدلّ على أن الواجب قبل الأداء يكون ملكاً للفقير وغيره؛ لأن النص إنما أثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقْرَاءِ والصدقة إنما تكون بعد الأداء إلى الله تعالى، فلما لم يكن ملكاً الفقير، فعند أحد الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكاً لهم؛ لأن أيديهم نائبة مناب يد الله تعالى، فلما لم يكن ملكاً لهم في هذا الوقت فلم يجب الصرف إلى جميع الأصناف، وإنما يثبت الملك بعد إعطاء صاحب الزكاة لم يكن لهم شيء واحباً، فهو مختار بين أن يصرف إلى جميع الأصناف أو إلى صنف واحد وشخص واحد. ولما فرغ المصنف عن بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال: وأما إلخ.

فما: أي فهو الوصف الجامع بين الأصل والفرع المسمّى علة الذي جعل علما أي أمارة وعلامة.

على حكم النص: أي الأصل، مثاله في قولنا: الأفيون حرام؛ لأنه مسكر كالخمر، فنحن نقيس حرمة الأفيون على الخمر، فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامة على حكم الخمر، فإنا لما تفحّصنا أحوال الخمر فما وجدنا غير السكر علة لحرمتها، فهذا السكر هو الوصف المشترك بين الخمر والأفيون، =

#### 

= فبسبب اشتراكه عدّينا حكم الحمر وهو الحرمة إلى الأفيون، فركن هذا القياس هو هذا الوصف؛ إذ به مناط القياس، والركن في اللغة يقال للحانب الأقوى للشيء، وفي عرف الفقهاء: ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به، كالقيام والركوع للصلاة، فلما لم يكن للقياس وجود إلا بحذا الوصف جعل ركناً له، وإنما جعله علماً على حكم النص؛ لأن موجب الحرمة في الخمر مثلا هو الله تعالى؛ إذ التحريم والتحليل شأنه تعالى خاصة، وإنما السكر علامة على هذا التحريم، ثم اختلف، فقال مشايخ العراق: الوصف علامة على حكم الفرع؛ لأن في الأصل النص موجود لا احتياج إلى الوصف. وقال بعض المشايخ: علامة على حكم الفرع والأصل جميعاً.

ثما اشتمل إلخ: أي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص، بيان لكلمة "ما"، أي يكون ذلك الشيء من الأوصاف التي اشتمل عليها النص.

والحاصل أن الوصف (الذي جعل علماً على حكم النص وهو العلة لحكم النص) يجب أن يشتمل عليه النص، أي يثبت في النص كونه علة، سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي علّل حكمه، كما في قوله على: "الحرة ليست بنحسة؛ لأنها من الطوافين والطوّافات عليكم". [الترمذي، رقم: ٩٢] فحكم النص في هذا الحديث عدم نجاستها، وعلته الطواف، فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص؛ لأن بقوله علي ثبت علة عدم نجاستها، حيث علّل: "فإنه من الطوّافين" (الحديث) أو في نص آخر، سواء كان هذا الاشتمال بالإشارة أو الصرّاحة.

بوجوده فيه: أي بسبب وحود ذلك الوصف الذي حعل علماً، والحاصل بوجود ذلك الوصف الذي حعل علماً على حكم النص يكون الفرع، أي المقيس نظير الأصل أي المقيس عليه، ويفهم من هذا أن أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة، وإن كان أصل الركن هو العلة. الوصف: أي الذي حعل علماً على حكم النص، وقلنا: إنه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع المسمّى بعلة. اعلم اختلف العلماء على مذاهب، فقال بعضهم: الأصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقال بعضهم: الأصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل إلا أن يوجد المانع عن البعض، وقال بعضهم: التعليل ببعض الأوصاف الصالحة الإضافة الحكم إليه، وهذا هو الحق عند الجمهور، فحينئذ لا بدّ له من تميز ودليل يدلّ على أن هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الأوصاف، فهو إما النص سواء دلّ بصراحة أو بإشارة، أو الإجماع بلا خلاف، وعند عدم النص والإجماع وعدمه بعدمها.

وقيل: وجوده بوحودها فقط؛ إذ المعدوم لايصلح علةً، وقال الأكثرون: لايضير الوصف حجة بمجرد الاطراد؛ لأن الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط، فلا بدّ من معنى يعقل به كون الوصف علة،= الحكم المعلّل به، ونعني بصلاح الوصف ملائمته، وهو أن يكون على موافَقَة العِلل المنقولة عن رسول الله على وعن السلف.

## [مثال تعليل بوصف ملائم]

كقولنا في الثيب الصغيرة: إنما تزوّج كُرهاً؛ لأنما صغيرة .........

= وذلك المعنى كون الوصف صالحاً معدولاً. به: أي بالوصف. الحاصل الوصف الذي يجعل علة لحكم النص لا بدّ له من أمرين: أحدهما الصلاحية التي أشار إليها بقوله: "الصالح"، والثاني العدالة التي أشار إليها بقوله: "المعدل إلخ"، وإنما شرط هذان الأمران؛ لأن الوصف بمنسزلة الشاهد، فكما لا بدّ للشاهد من وصف الصلاحية وهي العقل والبلوغ والإسلام والحرية، ووصف العدالة وهي الديانة، فكذا لا بدّ للوصف المذكور من هذين الوصفين. ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ أولاً بذكر الصلاحية فقال: ونعني إلخ. ملائمته: وهي الموافقة للحكم بأن يصحّ إضافة الحكم إليه ولايكون نائياً عنه كالإسلام، فإنه لايصحّ نسبة الفرقة بإسلام أحد الزوجين إليه، كما نسب إليه الشافعي فيهذا الوصف لا يأبي أن يكون الفرقة منسوبة إليه، بخلاف الإسلام، فإنه عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها. وهو: أي حصول الملائمة في الوصف. أن يكون على موافقة إلخ: بأن يكون علة هذا المحتهد موافقة لعلة استنبط بما النبي ﷺ والصحابة والتابعون الكرام، ولاتكون متنائية عنها؛ لأنهم كانوا يعلُّلون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النائية عنها. فقوله: "أن يكون إلخ" على سبيل التمثيل، وليس معناه أن الملائمة هو كون الوصف معتبراً عند الشارع؛ إذ لايكون الفرق بين الملائمة والتأثير بل معناه ما قلنا، نعم عند الشافعية: الملائمة أخصّ من المناسبة؛ لأن المناسبة كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف إليه الحكم لانتظم كالإسكار لحرمة الخمر، فإن الإسكار وصف يزيل العقل الذي عليه مدار التكليف، بخلاف سائر أوصاف الخمر؛ لكونما تقذف بالزبد وتحفظ في الدن، فإن ذلك لايصلح لحرمة الخمر. والملائمة كون الوصف معتبراً عند الشرع، والمناسب قد يكون معتبراً عند الشرع وقد لايكون، فلما اعتبر أصحاب الشافعي الله الملائمة في الوصف فلا حاجة لهم بعد ذلك إلى التأثير، فلهذا يكتفون بمذا القيد وهو الملائمة، فبعد الملائمة لايجب العمل بالوصف إلا بعد كونه مؤثّراً عندنا؛ إذ الملائمة عندنا مرادفة للمناسبة التي لم يوخذ في معناها التأثير، ومخيلا أي مواقعا حيال الصحة في القلب عند الشافعي 📤؛ إذ التأثير موجود في الملائمة عنده، فافهم هذا المقام، فإنه من مزال الإقدام.

كقولنا في الثيب إلخ: احتلف في علة ولاية النكاح، فعندنا الصغر علة، وعند الشافعي في البكارة، فالصغيرة البكر يولى عليها اتفاقاً لوجود العلة عندنا وعنده، والبكر البالغة يولى عليها عنده لا عندنا، والصغيرة الثيب لايولى =

= عليها عنده لعدم العلة، ويولي عليها عندنا أي يزوّجها الوليّ بلا رضاها. فأشبهت البكر: الصغيرة؛ لأنها وصف الصغر موجود في كلتيهما، فكما أن البكر الصغيرة يولي عليها، فكذا الثيب الصغيرة.

بوصف ملائم: وهو الصغر، فإنه يليق أن يضاف إليه ولاية النكاح. ولاية المناكح: جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف، فهو مصدرٌ ميميّ من الإنكاح أو بفتح الميم والكاف فهو ظرف زمان ومكان، أي ولاية تثبت في وقت النكاح أو في مكانه، وقيل: جمع منكوحة فهو ضعيف؛ لأن القياس مناكيح، وذلك لأن ولاية النكاح إنما ثبت بسبب عجز المولاة عليها، والعجز إنما يتحقّق في الصغيره؛ إذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تحتدي إليه سبيلا دون البكر؛ إذ البكر البالغة تعلم منافعها ومضارها فلا حاجة إلى الولاية فيها، وإليها أشار المصنف بقوله: لما يتصل إلخ. العجز: عن التصرّف، فهذا الوصف مؤثّر في ولاية النكاح.

الحكم المعلّل به: وهو عدم نجاسة الهرة، فإنه حكم ثابت في قوله على: "الهرة ليست بنحسة" معلّل بالطواف، فعلة عدم نجاستها هي الطواف كما قال على: (إنما هي) أي الهرة (من الطوافين) أي ذكور الطوافين (والطوافات)، فهذه الجملة وقعت موقع التعليل، فالحاصل أن علة ولاية النكاح عندنا الصغر، فهو موافق لوصف الطواف الذي علّل به النبي على عدم نجاسة الهرة لكونهما مندر جين تحت جنس واحد وهو الضرورة، فكما أن الطواف في الهرة صار علة لعدم نجاسة الهرة للضرورة، وهي ههنا تعذّر الاحتراز وصون الأواني عنها، فكذا الصغر في ولاية النكاح صار علة الولاية للضرورة وهي هنا العجز، فهذا التعليل موافق لتعليله في فكما أن في تعليله في وصف الطواف ملائم لحكم عدم النجاسة، فكذا وصف الصغر ملائم للولاية، فكلا الوصفين صالحان لأن ينسب إليهما الحكم، وهذا معني الملائمة.

العمل بالوصف: بأن يجعل علة للحكم في الأصل ويثبت به الحكم في الفرع. قبل الملائمة: التي مرّ ذكرها آنفاً، وهي الشرط الثاني عند أبي حنيفة في وهو التأثير كما سيحئ بيانه، وعلى الإحالة عند الشافعي في وسرّه ما ذكرت آنفاً، فتذكره.

أمر شرعيّ: لأن العلل الشرعية المثبتة للحكم التي كلامنا فيها إنما يتعرّف صحتها من جانب الشرع إذا كانت موافقة للعلل المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى، كيف يعمل بالوصف؛ لأن هذا المعنى أي الملائمة في الوصف بمنزلة الصلاحية للشاهد، وبدون الصلاحية لايقبل شهادة، فكذا ههنا.

وإذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به إلا بعد العدالة عندنا، وهي الأثر؛ لأنه يحتمل الوضف التأثير الأثر الأثر الموسف الردّ مع قيام الملائمة، فيتعرّف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع، .......

العمل به: أي بالوصف الصالح، بل يجوز بمعنى إن عمل به نفذ العمل. عندنا: وأما عند أصحاب الشافعي كلف فلا يجب العلم بعد الملائمة إلا بالإحالة\*، وذلك لأنه لا يجب للقاضي أن يقضي بشهادة رجل صالح للشهادة مستور الحال ما لم يظهر ديانته. نعم إن قضى حاز فكذا الحال في الوصف، فلا يجب أن يعمل به ما لم يظهر عدالته. قيام الملائمة: كالشاهد يحتمل الرد مع قيام الصلاحية، وهي كونه عاقلاً بالغاً حراً مسلماً؛ إذ بعض من العقلاء الأحرار المسلمين البالغين فاسق، فهو مردود الشهادة، فكذا بعض الأوصاف صالح لأن يجعل علة للحكم، ولكنه غير مقبول عند الشارع؛ إذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل يجعل الشارع.

موضع من المواضع: وهو أن يثبت بنص أو إجماع كون الوصف علة للحكم، وهذا يكون على أربعة أنواع: الأول أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في عين سؤر الهرة، فإنه ثبت بقوله على كون الطواف علة لعين ذلك الحكم، وهو عدم نجاسة سؤر الهرة. والثاني أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في حنس الحكم كالصغر، فإنه ظهر كونه علة في ولاية المال بالإجماع، وولاية المال جنس لحكم النكاح فيصح جعل الصغر علة في ولاية النكاح أيضاً بسبب المجانسة. والثالث أن يظهر أثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم ثبت كونه علة لإسقاط الصلاة بالنص، والجنون جنس للإغماء، فلما ثبت كون الجنون علة لسقوط الصلاة، فصح جعل الإغماء أيضاً علة لسقوطها. والرابع أن يظهر أثر جنس الوصف في جنس ذلك الحكم كمشقة السفر، فإنه ثبت بالنص كولها علة لسقوط الركعتين، فالمشقة جنس للحيض، وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلاة، فلاعتبار المجانسة صح جعل الحيض علة لسقوط الصلاة وإن ثبت الحكم وهو سقوط الصلاة عن الحائض بالقرآن؛ لأنه لم يثبت بنص وإجماع كون الحيض علة لسقوط الصلاة، فهو إنما يجعل العلة باعتبار جنسه وهو المشقة، وكلامنا في تعين العلة بنص كول الحيض علة لسقوط الصلاة، فهو إنما يجعل العلة باعتبار جنسه وهو المشقة، وكلامنا في تعين العلة بنص كالطواف، فإنه وصف، وهو علة لحكم عدم نجاسة الهرة فعليته لهذا الحكم تثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه كالطواف، فإنه وصف، وهو علة لحكم عدم نجاسة الهرة فعليته لهذا الحكم تثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه كالطواف، فإنه وصف، وهو علة لحكم عدم نجاسة الهرة فعليته لهذا الحكم تثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه كالطواف، فإنه وصف، وهو علة لحكم عدم نجاسة الحرمة الخمر، فحرمة الخمر ثبت من القرآن.

وأما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن بل من بعض الأحاديث، كقوله على: "كل مسكر حرام"، [الترمذي، رقم:٤٣٤٣] وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص أو الإجماع بأن يقول: هذا حرام لأجل هذا، أو لأنه كذا، أو علته كذا، أو بالإشارة والكناية بأن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره التعليل لكان بعيدا، =

<sup>\*</sup> الإخالة: الإخالة عند الشافعية تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين العلم من ذات الأصل، لا بنص ولا بغيره، والحاصل بمجرد وقوع خيال عليته في قلب المحتهد بغير نظر إلى نص وشاهد آخر يحكم بعليته.

كأثر الصغر في ولاية المال، وهو نظير صدق الشاهد يتعرّف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه. ولما صارت العلة عندنا علم بالأثر قدّمنا على القياس أي تناول أي منوع القياس الخفيّ إذا قوي أثره.

### [تقديم القياس على الاستحسان]

وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره، وخفي فساده؛ لأن العبرة لقوة الأثر، وصحته دون الظهور. وبيان الثاني في من تلا آية السجدة ..

بسبب كفّه عن المعاصي والكبائر حتى يجب قبول الشهادة بعده، فكذا صحة الوصف في كونه علة للحكم بعد الملائمة إنما يتعرف بالتاثير، أي بظهور أثره بنص وإجماع في موضع من المواضع حتى يجب العمل بالوصف بعده. ولما كان يرد أن القياس حجة شرعية والاستحسان أمر لم يعرفه سوى أبي حنيفة شي وقد يترك الحنفية القياس بالاستحسان، وهل هذا إلا ترك الدليل الشرعي في مقابلة غير الشرعي، فأشار إلى دفعه فقال: ولما صارت إلخ. علم بالأثر: لا بالإنحالة والطرد كما ذهب إليه غيرنا. الاستحسان الذي إلخ: في اللغة عد الشيء حسنا، تقول: استحسنته كذا أي اعتقدته حسناً. وفي اصطلاح الأصول: هو القياس الخفي إذا قوي أثره؛ لأن الاعتبار لقوة الأثر وضعفه، لا لظهوره وخفائه؛ إذ ربما يكون بعض الأشياء ظاهراً وبعضه خفياً، ولكن يرجح الخفي على الظاهر إذا كان قوياً، كالآخرة مع أنما باطنة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب القوة، وهي البقاء والدوام، ففي هذا إشارة إلى أن الاستحسان ليس بخارج من الحجج الأربعة بل هو أقوى نوعي القياس، وإنما قدّمه على القياس بقوة أثره، فلا يرد علينا ترك الدليل الشرعي بغير الشرعي؛ لأنه الدليل الشرعي بل أقوى من القياس الذي هو دليل شرعي، فلا أنا عملنا بسوى الأدلة الأربعة؛ لأنه داخل فيه، والضابطة في تقدّم أحدهما على الآخر هذا: وقدمنا إلخ.

وقدّمنا القياس إلخ: وإن كان في ظاهره فساد. لأن العبرة إلخ: دليل على الأمرين: أحدهما تقديم الاستحسان على القياس، والثاني تقديم القياس على الاستحسان. الثاني: من هذين الأمرين.

من تلا آية السجدة إلخ: حاصله أن المصلّى إذا قرأ آية السجدة بين الصلاة وأراد أن يؤدّي السجدة في الركوع بأن نوى التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة، كما هو المعروف بين الحفاظ، فيجوز قياساً. =

<sup>=</sup> فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد والنظائر، والأمثال في كتب الأصول كثيرة، فعليك بالرجوع إليها، هذا تشريح الكلام، وأما تحقيق الحق فلايسعه هذا المقام. كأثر الصغر إلخ: هذ قسم ثان للتأثير كما مرّ. وهو: أي معرفة صحة الوصف بظهور الأثر. صدق الشاهد: فكما أن صدق الشاهد بعد الصلاحية يعرف

في صلاته أنه يركع بها قياساً؛ لأن النص قد ورد به، قال الله تعالى: ﴿وحر راكعاً وأنابَ ﴾، وفي الاستحسان لا يجزئه؛ لأن الشرع أمرنا بالسجود والركوع خلافه أي لايكني وهو غاية التعظيم وهو غاية التعظيم كسجود الصلاة، فهذا أثر ظاهر، فأما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس أولى من الاستحساد بأثره الباطن. بيانه أن السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة حيى لايلزم بالنذر، وإنما المقصود مجرد ما يصلح تواضعاً،

= وجه القياس أن الركوع والسحود متشابحات في الخضوع، ولذا أطلق اسم الركوع على السحود في تلك الآية، وذلك\* لأن الخرور وهو أن يقع على الأرض لايتحقّق في حالة الركوع بل في حالة السحدة، فظهر أن المراد بالركوع في تلك الآية هو السحدة، فلما ثبت أن الركوع والسحود متشابحان في الخضوع، والمقصود في سحود التلاوة هو الخضوع، فيحوز الركوع قياساً على السحدة لاشتراك وصف الخضوع بينهما.

خلافه: أي دونه في التعظيم، ولهذا لاينوب أحدهما مقام الآخر في الصلاة، فكذا في سحدة التلاوة، وإلى هذا أشار بقوله: "كسحود الصلاة لايتأدّى بالركوع" إلخ. فهذا: أي كون الركوع غير السحود وعدم كفاية أحدهما عن الآخر أثر ظاهر في بادي النظر، وأما بنظر دقيق ففيه فساد، ولهذا رجّح القياس عليه، وأما القياس ففي بادي النظر فيه ضعف، ولذا سمّي القياس المقابل له بالاستحسان، وإليه أشار بقوله: فأما إلخ.

وجه القياس: أي وجه ضعف القياس في بادي النظر "فمجاز محض" أي ثبوته بالمجاز؛ لأنه تعالى أقام الركوع مقام السحود باعتبار المشابحة في التقرب، والمجاز في مقابلة الحقيقة ضعيف، وقد كان بناء القياس على المجاز، وبناء الاستحسان على المجاز، وبناء الاستحسان على الحقيقة، فهذا وجه ظهور أثر الاستحسان وفساد القياس في بادي الرأي.

بأثره الباطن: والحاصل إن كان القياس في بادي الرأي فاسداً والاستحسان صحيحا لكن بالنظر الدقيق القياس أولى من الاستحسان؛ لأن اثر القياس في الباطن قوي، وأثر الاستحسان ضعيف، فبين الأول بقوله: "بيانه" أي بيان أثر الباطن للقياس. لايلزم بالنذر: فلو كان قربة مقصودة لوجب بالنذر، فهذا دليل على كونه غير قربة مقصودة. ما يصلح تواضعاً: ليتميّز المطيع المنقاد عن العاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السحود، منها قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ يَسْحُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْها ﴾ (الرعد:١٥)، ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْحُدُ مَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾ (الحج:١٨)، أي يتواضع له أهل السماء والأرض، فعلم أن المقصود من السحود في تلك المواضع التواضع.

<sup>\*</sup> و ذلك: أي كون المراد من الركوع في آية السجدة.

والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلاة والركوع في غيرها، الناست الناست فصار الأثر الخفي مع الفساد الخفي، وهذا فصار الأثر الظاهر مع الفساد الخفي، وهذا كما هو في الاستحسان المذكور عمر و جوده.

## [المستحسن بالقياس الخفي]

وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى. ثم المستحسن بالقياس الخفي يصحّ تعديته،

هذا العمل: أي يحصل منه هذا المقصود، فيحوز أن ينوب أحدهما مناب الآخر، فجاز الركوع مقام السحود بنية التداخل لاشتراك العلة وهي التواضع، فهذا أثر باطن للقياس، وأما ضعف الباطن للاستحسان فبيّنه بقوله: بخلاف إلخ. سجود الصلاة: بل هو قربة مقصودة حتى يلزم بالنذر، فلما كان قربة مقصودة فلايتأدّى بغيره. غيرها: أي الصلاة، حيث لاينوب عن سحود التلاوة، وحاصله أن قياسكم لسحود التلاوة على سحود الصلاة حيث قلتم: "كما لايتأدى سحود الصلاة بغيره" فكذا سحود التلاوة لايتأدى بغيره من الركوع، وكذا قياسكم للركوع في الصلاة على الركوع في غير الصلاة لاينوب عن سحدة التلاوة فكذا الركوع في غير الصلاة لاينوب عن سحدة التلاوة فكذا الركوع في الصلاة ينبغي أن لاينوب عنها" فاسد في إمعان النظر وإن كان في بادي الرأي صحيحاً، ووجه الفساد أن السحود في الصلاة قربة مقصودة، وسحود التلاوة ليس على هذا الوصف، فكيف يصح أن يقاس أحدهما على الآخر في عدم أداء السحود بغيره، وإن الركوع في غير الصلاة ليس بعبادة، والركوع في الصلاة عبادة، والركوع في الصلاة عمل الأخر في عدم أداء السحود أن يكون عبادة، فكيف يصح أن يقاس أحد الركوعين على الآخر في عدم أداء السحود أن يكون عبادة، فكيف يصح أن يقاس أحد الركوعين على الآخر في عدم أداء سحود التلاوة به. وهذا: أي ترجيح القياس على الاستحسان.

القسم الأول: وهو أن يترجّع الاستحسان على القياس. أن يحصى: فمن شاء أن يطلع على أمثلته فليرجع إلى الهداية، فإنه مملوّ من هذا القسم، فلذا ما أوردنا مثالاً له. اعلم أن الاستحسان دليل يعارض القياس الجليّ، والدليل المعارض للقياس الجلي نص وإجماع وضرورة. وقد يكون القياس الخفيّ، فيقال في الأول: الاستحسان بالأثر، وفي الثاني: الاستحسان بالإجماع، وفي الثالث: الاستحسان بالفياس، بالأثر، وفي الزابع: الاستحسان بالقياس، وكما يثبت بالقياس الجليّ حكم شرعي يثبت بكل واحد من تلك الأقسام الأربعة، لكن الحكم الثابت بالقياس الجلي يتعدى إلى غيره، وأما الحكم الثابت بتلك الأقسام فقد يتعدّى وقد لا، فأراد المصنف أن يبين المتعدّي وغير المتعدي، فقال: ثم المستحسن: بالفتح وهو الحكم الثابت بالاستحسان. تعديته: إلى غيره؛ لأنه قياس من كل وجوه، غير أن أثره القويّ حفى.

بخلاف المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة، كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والآبار والأواني. ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لايوجب يمين البائع قياساً؛ لأنه المدعي، ويوجبه استحسانا؛ لأنه ينكر وجوب التسليم المبيع المتري ثمناً،

بخلاف المستحسن بالأثر الخ: فإن الحكم الثابت من كل واحد من تلك الأقسام الثلاثة في مقابلة القياس الجليّ لا يتعدّى إلى غيره؛ لأنه غير معلول بعلة حتى يصحّ التعدية باشتراك العلة، بل هو معدول عن القياس، ثابت بالنص والإجماع والضرورة.

كالسلم: مثال للاستحسان بالأثر؛ لأن القياس يأبي عن بيع السلم؛ لأنه بيع المعدوم، ولكنه ثبت بالنص، وهو قوله على: "من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم". [البجاري، رقم: ٢٢٤] فلايصح تعديته حتى يجوز بيع المعدوم في غير ذلك قياساً على السلم. والاستصناع: مثال للاستحسان بالإجماع، فإنه انعقد الإجماع على حواز الاستصناع، وهو أن يأمر إنسانا ليخيط له القميص مثلاً بكذا، ويبين صفته ومقداره، ولايذكر له أحلاً ويسلم الدراهم أولاً، والقياس يأباه؛ لأنه بيع المعدوم حقيقةً وهو معدوم وصفاً، ولا يجوز بيع المعدوم إلا بعد تعينه حقيقة أو ثبوته في الذمة، فأما ما هو معدوم من كل وجه فلايجوز بيعه، ولكن الأمة تركوا القياس وأجمعوا على حوازه من غير نكير، فهذا حكم ثبت بالإجماع مخالفاً للقياس، فلايجوز تعديته.

وتطهير الحياض إلخ: مثلا للاستحسان بالضرورة، فإن الحوض والبير والآنية إذا تنجّست طهرت بإخراج الماء الموجود في الحوض وصب الإناء، فتطهر هذه الأشياء ثبت بالضرورة المحوجة لعامة الناس إلى ذلك، وللضرورة تأثير في سقوط الخطاب، ولكن القياس يأبى تطهير تلك الأشياء؛ لأن إخراج كل الماء بحيث لايبقي قطرة، وصب الماء على الحوض والبير بعد ذلك للتطهير كما يصب على الثوب وغيره عسيرٌ جدا، فلا بدّ أن يدخل فيهما الماء للتطهير، وبحدًا لا يحصل الطهارة؛ لأن الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البير ينجس بملاقاة النجس، وكذا الدلو يتنجّس بملاقاة الماء، ولايزال يعود وهي نجسة، وعلى هذا قس الإناء، فهذا استحسان بالضرورة، فلا يجوز تعديته، وحاصله إذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بأن قال البائع: بعت بمائين، وقال المشتري: بمائة، فالقياس أن لايحلف البائع.

لأنه المدّعي: يدعي على المشتري زيادة الثمن، واليمين لايجب على المدّعي. بما ادّعاه إلخ: والحاصل: القياس يقتضي بمين المشتري فقط؛ لأنه ينكر زيادة الثمن، والاستحسان يقتضي أن يتحالفا؛ لأن المشتري أيضا يدّعي عليه وحوب المبيع بمقدار أقل، والبائع ينكر، فيكونان مدعيدين من وجه ومنكرين من وجه، فيجب الحلف عليهما، وبعد الحلف يفسخ القاضي البيع.

وهذا حكم تعدّى إلى الوارثين والإجارة، فأما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع إلا بالأثر، بخلاف القياس عند أبي حنيفة عليه، فلم يصح تعديته.

وهذا حكم: أي وحوب التحالف عليهما وفسخ البيع بعده ثبت بالقياس الخفيّ. الوارثين: بعد موت البائع والمشتري، فإنه إن اختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع فيتحالفان ويفسخ القاضي البيع، كما كان يفسخ في المورثين. والإجارة: أي يتعدّى حكم البيع إلى الإجارة إذا اختلف المواجر والمستأجر في مقدار الأجرة قبل استيفاء المستأجر المنفعة، يتحالف كل واحد منهما، وتفسخ الإجارة لدفع الضرر، هذا كله قبل القبض.

فأما بعد القبض إلخ: يعني إذا اختلف البائع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع في مقدار الثمن فقال البائع: بعت بمائتين، وقال المشتري: اشتريت بمائة، فحينئذ القياس أن يجب اليمين على المشتري فقط؛ لأنه منكر لوجوب الزيادة، ولايدّعي على البائع شيئاً؛ إذ المبيع في يده لكن الأثر وقوله علية: "إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادًا"، [البخاري، رقم:٢٢٢] يقتضي التحالف بينهما؛ إذ لفظ "التراد" يشير إلى جريان التحالف بعد القبض؛ إذ التراد لايتصور إلا بعد القبض، فهذا استحسان بالأثر، فلا يتعدّى حكمه عند الشيخين إلى الوارثين إذا اختلف بعد موت المورثين، فكان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف؛ لأنه بعد القبض ثبت بالأثر مخالفاً للقياس، فيقصر على مورده، ولا إلى المواجر والمستأجر إذا اختلفا بعد قبض المعقود عليه خلافاً لمحمد عليه، فإن عنده يجري التحالف في جميع هذه الصور.

اعلم أنه اختلف العلماء في العلة المستنبطة، قال الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي و كثير من العراقيسين والإمام مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة: جاز أن تكون العلة مخصصة بأن يوجد الوصف الذي نسميه علة في بعض المواضع، ولا يوجد الحكم لمانع؛ لأن العلة الشرعية أمارة على الحكم بجعل الجاعل ونيست بموحبة بنفسها، فيحوز أن لاتكون في بعض المواضع أمارة كالغيم الرطب، إنه أمارة على المطر وقد لا يوجد المطر ويوجد الغيم، وهذا لا يقدح في كونه أمارة، وقال أكثر مشايخ الحنفية قديمًا وحديثًا وهو أظهر قولي الشافعي وهو المختار عند المصنف: لا يجوز؛ لأنه لا يخلو: إما أن يتخلف الحكم عن العلة لمانع أو لا، والثاني باطل لا يخفى بطلانه، والأول أيضا باطل؛ لأن علل الشرع أمارات وأدلة على أحكام الشرع، بمعنى أينما وجد العلة كانت موجبة للحكم ودليلا عليه، فإذا تخلّف الحكم عنها كان مناقضة. ولما أجاز بعض مشايخنا تخصيص العلة وقال: هذا مذهب علمائنا الثلاثة مستدلاً بالاستحسان، فإن عند علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقاً، وهو قول بتخصيص العلة؛ لأن القياس فقد خصّصت العلة الموجودة في القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لمانع، وهل هذا إلا تخصيص العلة الذي هو عبارة عن تخلّف الحكم عن العلة في بعض الصور لمانع، فرد المصنف بقوله: ثم الاستحسان إلى العلة في بعض الصور لمانع، فرد المصنف بقوله: ثم الاستحسان إلى العلة في بعض الصور لمانع، فرد المصنف بقوله: ثم الاستحسان إلى العلة في بعض الصور لمانع، فرد المصنف بقوله: ثم الاستحسان إلى العلة في بعض الصور لمانع، فرد المصنف بقوله: ثم الاستحسان إلى العلة في بعض الصور لمانع، فرد المصنف بقوله: ثم الاستحسان إلى العلة في بعض الصور لمانع، فرد المصنف بقوله: ثم الاستحسان إلى المحتورة المستحسان إلى المحتورة المستحسان إلى المحتورة المحتورة العلة في بعض الصور لمانع، فرد المصنف بقوله: ثم الاستحسان إلى المحتورة المحتور

### [الاستحسان ليس من باب خصوص العلل]

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل؛ لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والإجماع والضرورة؛ لأن في الضرورة إجماعاً، والإجماع مثل الكتاب والسنة، وكذا إذا عارضه الاستحسان أوجب عدمه، فصار عدم الحكم لعدم العلة الفياس العلق العلة، وكذا نقول في سائر العلل المؤثّرة.

لالأن علمة [فعل الناسي عفو"]

ثم الاستحسان إلخ: حتى يصح الاستدلال به. لأن الوصف: الذي هو علة بحسب الظاهر في القياس المذكور. في مقابلة النص إلخ: والاستحسان يتحقّق بالنص والإجماع والضرورة، وفي مقابلة تلك الأمور لا عبرة للقياس؛ إذ من شروط صحّته عدم النص، فإذا كان الاستحسان بالنص، فكيف يعتبر في مقابلة القياس لفوت شرطه، فإذا فات الشرط فات المشروط، وهو القياس هنا، فإذا فات القياس فأين العلة في القياس، وكذا لايصح القياس في مقابلة الضرورة. مثل الكتاب والسنة؛ فكما لايصح القياس في مقابلة الكتاب والسنة؛ لأنهما نصان، فكذا لايجوز في مقابلة الإجماع والضرورة؛ لأنهما في حكم النص، ولما كان يرد أن الاستحسان كما يثبت بالنص والإجماع والضرورة يثبت بالقياس أيضا، فهذا جوابكم في الاستحسان الثابت بالأمور الثلاثة صحيح فما حوابكم في الاستحسان الثابت بالقياس أشار المصنف إلى دفعه بقوله: وكذا إذا عارضه إلخ.

الاستحسان: الذي المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم، فكما لايصح القياس في مقابلة تلك الأمور الثلاثة كذا لايصح في مقابلة الاستحسان أيضا كما مرّ دليله آنفا، فحاصل الردّ أن الاستحسان ليس من باب خصوص العلل، أي ليس بدليل مخصص للقياس، حتى يقال: إن عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لمانع بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مرّ بيانه آنفا، فإذا لم يصح القياس لايوجد العلة. قيام العلة: كما توهم بعض مشايخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان. وكذا: أي كما قلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من أن عدم الحكم هنا لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخلّف الحكم عنها.

العلل المؤثرة: التي تخلّف أحكامها في بعض المواضع من أن تخلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخلّف الحكم عنها لمانع، كما يقول أصحاب التخصيص. وبيان ذلك: أي بيان أن عدم الحكم عندنا =

إذا صبّ الماء في حلقه: إنه يفسد صومه؛ لفوات ركن الصوم، ولزم عليه الناسي، فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع، وهو الأثر، وقلنا نحن: انعدم الحكم لعدم هذه العلة؛ لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفواً، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات أي من الناسي معلى عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا ركنه، فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا الفصل فاحفظه وأحكمه، ففيه فقه كثير ومخلص كبير.

<sup>=</sup> لعدم العلة، وعندهم لمانع مع قيام العلة. **صبّ الماء إلخ**: بالإكراه وهو ذاكر لصومه، أوفي النوم.

ركن الصوم: وهو الإمساك لوصول الماء المفطر إلى حوفه، ففساد الصوم حكم علته فوات ركن الصوم وهو الإمساك. الناسي: فإنه لايفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة، وهو فوات الإمساك، ومع هذا لايفسد صومه، فيحيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوّز تخصيص العلة حسب رأيه.

حكم هذا التعليل: ثمه وهو فساد الصوم في الناسي. وهو الأثر: وهو قوله ﷺ: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه". رواه البخاري [رقم: ١٩٣٣] ومسلم [رقم: ٢٧١٦]، فعندهم امتناع الحكم لمانع مع قيام العلة. انعدم الحكم: وهو فساد صوم الناسي؛ لعدم هذه العلة، لا أن العلة وهي فوات ركن الصوم موجودة في الناسي، ومع هذا لم يوجد الحكم، وهو فساد الصوم لمانع، وإنما قلنا: العلة معدومة.

إلى صاحب الشرع: كما قال على: " إنما أطعمه الله وسقاه" [البحاري، رقم:١٩٣٣]، فالنبي ﷺ أنسبَ الإطعام والسقاية إلى الله تعالى، وهو صاحب الحق. عفواً: فكأنه لم يأكل، ولما انعدم العلة وهي الأكل بهذا الاعتبار، فبقى الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم.

ومخلص كبير: من جميع مايرد علينا من مواضع خصوص العلل. لما فرغ المصنف 🌦 عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع في حكمه أي الأثر المرتب عليه.

# [حكم القياس]

وأما حكمه فتعدية حكم النص إلى ما لا نصّ فيه، ليثبت فيه بغالب الرأي على البراع على البراع البراع على البراع البراع البراع البراع البراع البراع البراع المنافعي المنافعي المنافعي المنافعي المنافعي المنافعي المنافعي البراع المنافعي البراع المنافعي البراع المنافعي ال

لا نص فيه: ولا إجماع ولا دليل فوق الرأي؛ إذ من شروط صحة القياس عدم دليل آخر فوقه. فيه: أي فيما لا نص فيه وهو الفرع. بغالب الرأي إلى البغالب الرأي القياس من الأدلة الظنّية دون القطعية وإن كان وحوب العمل به بطريق اليقين. وفي قوله: "على احتمال الخطأ" إشارة إلى مذهب منصور ومسلك جمهور، وهو أن كل مجتهد يخطئ ويصيب. عندنا: أي عند عامّة المتأخرين، وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأبي عبد الله البصري من المتكلّمين، حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلاً، فالقياس والتعليل عند هؤلاء مترادفان.

وعند الشافعي على الجمهور الفقهاء والمتكلّمين وبعض أصحابنا وأحمد ابن حنبل وأبي الحسن البصري وعبد الجبار والقاضي أبي بكر الباقلاني. بدون التعليل عندهم أعمّ من القياس، والقياس نوع منه؛ لأن التعليل على قسمين، فإن كان العلة فيه متعدّية ثبت الحكم بما في الفرع ويكون قياساً، وإلا فهو تعليل محض أي بحرد عن التعدية، وتسمّى العلة علة قاصرة، فإن كانت هي منصدوصة أو مُجمعاً عليها فلا خلاف في صحّتها عند الفريقين، وإن كانت مستنبطة كالثمنية في النقدين لحرمة الربا عند الشافعي في عند الفريق الأول غير صحيحة، وعند الثاني صحيحة.

بالثمنية: فعند الفريق الثاني علة حرمة بيع الدرهم بالدرهمين الثمنية، وهي مخصوصة في النقدين أي الذهب والفضة، حتى إن ثبت الثمنية في غيرهما لايحرم البيع بالتفاضل، فهي غير متعدّية. بأن هذا: أي التعليل بالعلّة القاصرة المستنبطة. الحجج: الشرعية التي بما يتعلق الأحكام الشرعية. الإيجاب: أي إثبات الأحكام مطلقاً سواء تعدّى إلى الفرع أو لم يتعدّ. كسائر الحجج: الشرعية من الكتاب والسنة، فالحكم يثبت بهما سواء كانا خاصّين أوعامّين.

مثل: وإنما قدرنا لفظ المثل؛ لأن تعدية عين حكم الأصل غير ثابت؛ لأن الشيء متى تعدّى عن محله فرغ محله الأول عنه، وحكم النص يبقى بعد التعليل كما كان، ولا يفرغ.

ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لايقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف. وحده قولنا: أن دليل الشرع لا بدّ، وأنْ يُوجبَ علماً أو عملاً، وهذا لا يوجب علماً، للا يوجب علماً، ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه؛ لأنه ثابت بالنص، والنص فوق التعليل، فلا يصح أي والأصل أي والأصل أي والأصل عليه المنصل المنافقة التعليل على المنافقة التعليل على المنافقة التعليل على المنافقة التعليل على أن التعليل عما لا يتعدّى يُفيدُ المنتصاص حكم النص به. قلنا: هذا يحصل بترك التعليل، على أن التعليل عما لا يتعدّى لا يتعدّى لا يتعدّى التعليل على أن التعليل على أن التعليل على المنافقة.

ألا ترى أن دلالة إلخ: تائيد على مطلوبه، حاصله أن كون الوصف علةً للحكم أمر يثبت من التأثير والتعديل وغيره من وغيره من الأمور، وكونه متعدّيا أو غير متعد أمر آخر ينشأ من كونه عامّاً أو خاصاً، فالتأثير والتعديل وغيره من الدلائل الدالة على كون الوصف علة للحكم لايقتضي أن يكون متعدّيا، بل التعدية إنما يعرف من كونه عامّا، فإذا دلّت الدلائل على كون الوصف علة للحكم فينبغي أن يحكم على صحته، سواء تعدّى أو لم يتعدّ؛ لأنه أمر آخر، لا حاجة إليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجود الشرائط.

علما: أي يقيناً لكونه دليلا ظنيا بالاتفاق. فوق التعليل: لأنه قطعيّ، فأي حاجة إلى أن يضاف حكم الأصل إلى التعليل. - إلى التعليل الذي هو أضعف من النص مع وجود النص فيه. عنه: أي عن النص وإيجابه إلى التعليل. -

سوى التعدية: فلو خلا عنها أيضا كما خلا عن العلم كان عبثاً وباطلاً، وأما العلة القاصرة المنصوصة فهي ليست على هذا الدَيْدَن؛ لأنها مفيدة للعلم؛ إذ الشارع لما نصَّ عليها فقد أفاد علماً بأنها هي المؤثّرة في الحكم، ولا فائدة أعظم منها. فإن قيل: منع على قوله: فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية، حاصله أنا لانسلم الانحصار في هاتين الفائدتين، بل يجوز أن يكون له فائدة أخرى، وهي إثبات اختصاص الحكم بالنص لئلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به.

بترك التعليل: لأن هذا الاختصاص كان ثابتاً قبل التعليل يفوت العموم الحاصل به، فبقي الخصوص على حاله. لايمنع التعليل بمايتعلى: لأنه كما جاز أن يجتمع في الأصل وصفان متعديان، أحدهما أكثر تعدياً من الآخر كذلك يجوز أن يجتمع فيه وصفان، أحدهما يتعدّى والآخر لا يتعدّى، فإذا علّل المجتهد بوصف غير متعدّ لايحصل الاختصاص به؛ لأن الوصف المتعدّي موجود فيه، فيحب عليه أن يعلّل بوصف متعدّ؛ لأنه أقرب إلى الاعتبار المأمور به من غير المتعدّى،=

# [دفع العلل]

وأما دفعه فنقول: العلل نوعان، طرديّة ومؤثرة. وعلى كل واحد من القسمين ضروبٌ أي دفع القيار المعالف أي دفع القيار المعالف من الدفع.

## [العلل الطردية أربعة]

أما وُجُوهُ دفع العلل الطردية فأربعة: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم المناقضة. أما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلّل بتعليله، وذلك مثل قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلايتأدّى إلا بتعيّن النية، ..........

= فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما أثبتم الاحتصاص فيه بوصف غير متعدّ بطل الاحتصاص. هذه الفائدة: التي قلتم هما، وهي الحتصاص حكم النصوص. ولما فرغ عن الحكم شرع في بيان دفعه. طردية: والعلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجوداً عند البعض، ووجوداً وعدماً عند البعض الآخر من غير نظر إلى ثبوت أثره في موضع بنص أو إجماع، والاحتجاج بها غير صحيح عندنا، والشافعية مشتحتج بها، ونحن بالعلة المؤثرة، وندفع العلل الطردية على وجه يلجئ الشافعية إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع المؤثره ثم نجيبهم عن الدفع، وهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الأصولي بتغير بعض القواعد وازديادها.

ومؤثّرة: والعلة المؤثّرة ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في جنس الحكم المعلّل بها، كطواف الهرّة ظهر كونه علة في سقوط حكم النجاسة في سؤرها بحديث صحيح كما مرّ بيانه، فتذكره. ضروب من الدفع: كما ستقف الآن إن شاء الله تعالى. القول بموجب العلة: أي تسليم ما يلزم من تعليل المستدلّ، ولهذا قدّم على غيره؛ لأنه أقطع للمناظرة. الممانعة: والنزاع فيها أقل بالنسبة إلى مادونها، فلهذا قدّمت على الغير.

فساد الوضع: ولما كان هذا أقوى دفعاً من المناقضة قدّم عليها. ما يلزمه المعلل بتعليله: مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه. إلا بتعين النية: بأن يقول: بصوم غد نويتُ لفرض رمضان بأن ينوي لكل يوم، وقد أثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية، وهي الفرضية للتعين؛ إذ مهما توجد الفرضية توجد التعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة =

فيقال لهم: عندنا لا يَصحّ إلا بتعيّن النية، وإنما نحوّزه بإطلاق النية على أنه تعيّن. الأنه موحب العلة

### [أقسام الممانعة]

= والصلوات الخمس، فنحن نجيبهم بتسليم موجب العلة فنقول: نعم الفرضية علة للتعيّن، والتعين موجبه، فنسلم التعين في كل فرض، كما أشار إليه المصنف.

عندنا: أيضا لايصح صوم رمضان. تعين: من جانب الشارع، والحاصل أنا سلّمنا أن مقتضى الفرضية وموجبها التعين، ولكن التعين على نوعين، أحدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع، فأما فيما نحن فيه فالتعين من جانب الشارع موجود؛ لأنه قال: "إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان"، وهذا التعين يكفي، وأهل المناظرة لم يعتبروا و لم يدرجوا هذا القسم من الدفع في فن المناظرة؛ لأنه سطحيّ لا يبقى بعد تعيّن المبحث حتى لو صرّح المستدلّ, بمراده بأن يقول: المراد تعيّن العباد كان القول بموجب العلة لغواً بل تستعيّن الممانعة.

الممانعة: وهي منع السائل مقدّمات الدليل كلها أو بعضها بالتعين والتفصيل، وهي تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالأثر؛ لأن السائل لما لم يسلّم قوله بلا دليل، وليس له دليل يقبله السائل سوى بيان الأثر، فلامحالة يضطر المجبب إلى بيان الأثر ليمكنه الإلزام على السائل. نفس الوصف: بأن يقول السائل: لانسلّم أن الوصف (الذي تدّعيه أيها المستدلّ أنه علة للحكم) موجود في المتنازع فيه، كأن يقول المستدلّ: إن مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء، فيدفع بالمنع بعدم تحقّق العلة في المقيس عليه وهو الاستنجاء هنا، فيقول السائل: لانسلّم أن المسح الذي تدّعيه أنه علة للتثليث موجود في الاستنجاء، فإن الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية، والمسح ليس بتطهير لهذه النجاسة.

صلاحه للحكم: بأن يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف: لانسلَم أن هذا الوصف صالح للعلية، كقول الشافعي في إثبات الولاية على البكر: "إلها بكر جاهلة بأمر النكاح لعدم الخلط بالرجال، فيولى عليها"، فالعلة عنده وصف البكارة، فنحن نقول: لانسلَم أن وصف البكارة صالح لعلية هذا الحكم؛ لأنه لم يظهر في موضع آخر تأثيره بل الصالح لها هو الصغر. وثالثها الممانعة في نفس الحكم: بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية: إنا لانسلَم أن هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر، كقول الشافعية على إثبات تثليث مسح الرأس: "إنه ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالوجه"، فالعلة عندهما الركنية، والحكم التثليث، =

## [فساد الوضع]

وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم؛ لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين، ولإبقاء أي تعليل الشانعية النكاح مع ارتداد أحدهما، ......

= فنحن نقول: لانسلّم أن الحكم هو التثليث بل الإكمال بعد تمام الفرض، فلما استوعبت الوجه في الفرض صير الإكمال إلى تثليث غسله، ولما لم يستوعب الرأس في المسح؛ لأن فرض المسح بمقدار ربع الرأس عندنا، ومسح الشعرة عندهم صير إكمال المسح إلى الاستيعاب لا إلى التثليث، فيكون السنة هو دون التثليث.

وفي نسبته إلى الوصف: بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحيته للعلية ووجود الحكم: لانسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر، كما نقول في المسألة المذكورة: لانسلم أن التثليث في الغسل منسوب إلى الركنية بأن تكون هي علة للتثليث، بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة، فإنحما ركنان في الصلاة، ولايسن تثليثهما، وبالمضمضة والاستنشاق في غير الصلاة حيث يسن تثليثهما، وإنحما ليسا بركنين في الوضوء.

فساد الوضع: وهو كون الوصف في نفسه آبياً عن الحكم ومقتضياً لضده بأن يثبت بنص أو إجماع كونه علة لنقيض هذا الحكم، فإذا أورد على المستدلّ هذا السوال يضطرّ إلى الرجوع عن الطرد إلى بيان الملائمة والتأثير في القياس.

باسلام أحد الزوجين: فإلهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين، فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة بمجرّد الإسلام من غير توقّف على قضاء القاضي، وانقضاء العدة كردّة أحدهما، وإن كانت مدخولا بها فبعد مُضيّ للاث حيض، فقد جعلوا الإسلام علة الفرقة، ونحن نقول: هذا في وضعه فاسد، فإن الإسلام لايصلح أن يكون علمة الفرقة؛ لأنه عُرف عاصماً للحقوق لا رافعاً لها، فينبغي أن يعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقي النكاح بينهما كما كان، وإلا تضاف الفرقة إلى الإباء لا إلى الإسلام، والإباء يصلح أن يكون علة الفرقة.

ولإبقاء إلى: عطف على "لإيجاب الفرقة" أي ومثل تعليلهم لإبقاء النكاح إلى إذا ارتد أحد الزوجين - والعياذ بالله العظيم - فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة في الحال اتفاقاً، وإن كانت مدخولاً بها فكذا عندنا خلافاً للشافعية، فعندهم لاتقع الفرقة حتى تنقضي عدتما، فتعليلهم (لإبقاء النكاح وقت ارتداد أحدهما إلى انقضاء العدة بأن هذه فرقة وحبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف إياه وهو الردة، فوجب أن يتأجل إلى انقضاء العدة في المدخول بها لطلاق) فاسد في وضعه؛ لأنه تعليل لإبقاء الشيء مع ما ينافيه وهو الارتداد، فإنه مناف للنكاح؛ لأنه يبطل عصمة النفس والمال جميعاً، والنكاح مبني على العصمة، ولما كان الحكم يضاف إلى الخادث أبداً أو إلى آخر الأوصاف وجوداً، وفيما نحن فيه الردة حادث، أنسبنا الفرقة إلى الردة، فإذا ثبت العلة ثبت المعلول، وهو الفرقة من غير توقف إلى انقضاء العدة، ولايذهب إلى الفهم أن الشافعية يجعلون الارتداد علة =

فإنه فاسدٌ في الوضع؛ لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق، والردة لاتصلح عفواً. أي تعليلهم في الصورتين

#### [المناقضة]

وأما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتيمم: إلهما طهارتان، فكيف افترقا في النية؟ والمنافعة في النيان وجه المسألة، قلنا: هذا ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة، فَيضَّطرُّ إلى بيان وجه المسألة، وهو أن الوضوء تطهير حكميٌّ؛ لأنه لايعقل في المحل نجاسة، فكان كالتيمّم في شرط النية ليتحقّق التعبُّد،

إلى النية، فالحاصل أن علة النية الطهارة الحكمية لا مطلق الطهارة، فالحكم الذي هو النية هنا لم يتخلّف عن العلة وهي الطهارة الحكمية كالتيمم والوضوء اثما يلزم =

<sup>=</sup> إبقاء النكاح، ولهذا قال المصنف: "مع ارتداد أحدهما" لا بسبب ارتداد أحدهما.

فاسد في الوضع إلخ: لأن الإسلام لا يصلح قاطعا للحقوق في الصورة الأولى، والردة لاتصلح عفواً في الصورة الثانية، فإنه لو أبقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم أن تجعل الردة عفواً أي حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الأكل عفواً في حق الناسي، والردة لكونما غاية القبح لاتصلح أن تكون معفوةً.

المناقضة: وهي تخلّف الحكم عن الوصف الذي ادّعى كونه علة، سواء كان التخلف لمانع أو لغير مانع، هذا عند من لم يجوّز تخصيص العلة؛ إذ التخصيص مناقضة عندهم، وعند من حوّزه هي تخلّف الحكم عن العلة التي ادّعى كونما علة لا لمانع، فإن كان التخلّف لمانع لايسمّى مناقضة عندهم، ويعبر عند أهل المناظرة عن هذا بالنقض والمناقضة، فهي مرادفة عندهم للمنع. افترقا: أي لا تفترفان في النية، فإن كانت النية شرطاً في التيمم يجب أن يكون شرطاً في الوضوء أيضا؛ لأهما طهارتان مساويتان، فكيف تشترط في أحدهما ولا تشترط في الآخر، فأجبنا عن هذا بطريق المناقضة. والبدن عن النجاسة: فإنه أيضاً طهارة مشروطة للصلاة، فينبغي أن تفرض فيه النية أيضاً، فلو كانت علة النية هي الطهارة كما قلتم، فلم يتحلّف عنها الحكم؟ ولكن في هذا المثال الطهارة موجودة، والحكم وهو النية متخلّف بالاتفاق، فلا بد أن يضطر الخصم حينئذ إلى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير، وإليه أشار المصنف بقوله: فيضطر إلخ. وجه المسألة: أي المعنى الذي به يظهر الفرق ويندفع النقض. تطهير حكميّ: أي أمر تعبدي غير معقول. ليتحقق التعبد: إذ التعبد موقوف على النية كالصلاة والصوم، بخلاف غسل الثوب والبدن عن النحاسة، فإنه طهارة حقيقية، وإزالة النحس الحقيقيّ وهو أمر معقول لايحتاج بخلاف غسل الثوب والبدن عن النحاسة، فإنه طهارة حقيقية، وإزالة النحس الحقيقيّ وهو أمر معقول لايحتاج بخلاف غسل الثوب والبدن عن النحاسة، فإنه طهارة حقيقية، وإزالة النحس الحقيقيّ وهو أمر معقول لايحتاج

فهذه الوجوه تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير. لكي يحصل لهم الخلاص عنها

## [دفع العلل المؤثرة]

إلا المعارضة: فيه إشارة إلى أنه تحري فيها الممانعة، وهو ما قبلها هو القول بموجب العلة ولايجرى فيها ما بعد الممانعة، وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة.

السنة أو الإجماع: فكما أن الكتاب والسنة والإجماع لايحتمل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل الثابتة بكل واحد من الكتاب والسنة والإجماع لاتحتملهما. مثال ما ظهر أثره بالكتاب كالخارج من البدن، فإنه علة للحدث، فظهر تأثيره في الحدث مرة في السبيلين بقوله تعالى: ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ﴾ (انساء:٤٣)، ومثال ما ظهر تأثيره بالسنة كالطواف، فإنه علة لعدم نجاسة سؤر سواكن البيوت، فإنه ظهر تأثيره مرةً في سؤر الحرة لقوله عليه: "إنما هي من الطوّافين عليكم والطوّافات"، [الترمذي، رقم: ٩٢]، ومثال ما ظهر تأثيره بالإجماع كالإتلاف، فإنه علة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة، فإن فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال، وحد السرقة إنما شرع زاحراً لا مُتلفاً بالإجماع، فلو قطع يده في المرة الثالثة لزم الإتلاف الممنوع إجماعاً، فتلك العلل لاتحتمل فساد الوضع أصلا بأن لاتصلح علة؛ لأنه ظهرت عليتها مرةً من الكتاب والسنة والإجماع، وأما المناقضة فإنما تنحه عليها صورة وإن لم تتحه حقيقةً. وإليه أشار بقوله لكنه إذا تصوّر إلخ: وهي الدفع بالوصف ثم =

<sup>=</sup> بعد خروج النجس لزوال الطهارة؛ إذ البدن كله يتنجّس بخروج النجس أيُّ بُحس كان، فهذا أمر معقول، فكان القياس أن يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس الذي كان أقل خروجاً بقي الحكم فيه على القياس كالمني، وأما ما كان أكثر خروجاً كالبول فاقتصر فيه على غسل الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه، دفعاً للحرج؛ لأن في غسل كل البدن بكل مرة حرجاً عظيما، فالاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول، والوضوء ليس هذا الاقتصار حتى يعد أمراً غير معقول فيحتاج إلى النية، وأما نجاسة البدن بخروج النحس وإزالة الماء لها فأمر معقول لايحتاج إلى النية بخلاف التيمم، فإن التراب فيه ملوّث في نفسه غير مطهّر بطبعه، فلذا يحتاج إلى النية فيه. الوجوه: الأربعة إذا أوردت على العلل الطردية.

كما نقول في الخارج من غير السبيلين: إنه نجس حارج من بدن الإنسان، فكان حدثاً كالبول، فيورد عليه ما إذا لم يسل، فندفعه أولاً بالوصف وهو أنه ليس بخارج؛ لأن تحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرق دماً، فإذا زال الجلد كان ظاهراً لا خارجاً، ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالةً، وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه صار الوصف حجةً، من حيث أن وجوب التطهير في البدن باعتبار مو المعلى الموضع عليه المعارج النحس عليه المعارج النحس عليه المعارج النحس عليه المعارج النحس عليه المعارد الوصف بالتحري، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فانعدم ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتحري، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فانعدم المحكم لعدم العلة،

<sup>=</sup> بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض، والتفصيل يأتي، انتظره. فبعض النقوض يدفع بالمعنى الثابت بالوصف، وبعضه بغيره من الأقسام الأربعة. الخارج من غير السبيلين إلخ: فالحارج النحس علة للحدث، وقد ثبت تأثيره مرةً في السبيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ﴾. عليه: أي على تعليلنا هذا بالنقض من قبل الشافعي على عليه: أي على تعليلنا هذا بالنقض من قبل الشافعي على يقد تخلف الحكم وهو الحدث عن هذه العلة وهي الخارج؛ لأن تحت كل حلدة رطوبة وفي كل عرق دماً.

ظاهراً لا خارجاً: فالحاصل أن ألوصف الذي هو علة للحدث ليس بموجود في مادة التخلّف، فإن العلة هي الخارج النحس، وما لم يسل ليس بحارج بل هو باد. ثم بالمعنى الثابت إلخ: أي ثم ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة، وبسبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم، فإذا لم يوحد فيه ذلك المعنى لم يكن علة، فإذا لم يوجد العلة لم يتخلّف الحكم كما تقول في ذلك المثال لو سلّم أن وصف الخروج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذي كان بسبه علة. وهو وجوب إلخ: لأنه يزيل بخروج النحس الطهارة الحاصلة للبدن كله، فيجب أولاً غسل ذلك الموضع من النحاسة ثم غسل البدن كله، ولكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الأعضاء الأربعة دفعاً للحرج. فيه: أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع.

ما يكون منه: أي ما يخرج منه، لا ما يكون من خارج، فإن النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضع فقط. لا يحتمل إلخ: فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل البدن لا محالة. لعدم العلة: فكأنه لم يوجد الخروج لعدم المعنى المذكور، فلم يوجد الحكم وهو الحدث، لا أن العلة موجود والحكم متحلّف كما قال الخصم.

ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان أنه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت، وبالغرض؛ فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول، وذلك حدث، من هذا التعليل فإذا لزم صار عفواً لقيام الوقت فكذلك ههنا.

ويورد عليه إلخ: عطف على قوله: "فيورد عليه ما إذا لم يسل"، والحاصل يورد علينا من جانب الشافعي ك الشائل المذكور نقصان، الأول ما دفعناه بطريقين، والثاني هو صاحب الجرح السائل، فإن ما يخرج من جرحه نحس خارج وليس بحدث ناقض للوضوء ما دام الوقت موجوداً.

فندفعه إلخ: أي ندفع بطريقين، الأول بوجود الحكم وعدم تخلّفه، بأن نقول: الحكم المطلوب ليس بمتحلّف عن العلة، وهذا الطريق قسم ثالث، والقسمان الأولان مرّ ذكرهما، والرابع سيجيء. ببيان أنه إلخ: يعني لانسلّم أن ما يخرج مثل جرح السائل ليس بحدث بل هو حدث، ولكن تأخّر حكمه للضرورة إلى ما بعد حروج الوقت، ولحذا يلزم الوضوء بذلك الحدث بعد حروج الوقت.

وبالغوض: عطف على قوله: بالحكم، أي ندفعه ثانياً بوجود الغرض من العلة بأن نقول: فإن غرضنا إلخ. التسوية إلخ: وإلحاق الفرع بالأصل وذلك حاصل، وإليه أشار بقوله: وذلك البول الذي جعلناه أصلا.

ههنا: يعني الدم كان حدثاً، فإذا لزم صار عفواً، فحصل التساوي بين البول المقيس عليه والدم وما يخرج من بدن الإنسان، حيث يصير بسبب الدوام عفواً كالبول، وهذا قسم رابع، فتمّ أقسام دفع النقض. ولما فرغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثّرة.

## [أنواع المعارضة]

أما المعارضة فهي نوعان: معارضة فيها مناقضة، ومعارضة خالصة. النوع الأول [القلب]

أما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب، وهو نوعان، أحدهما قلب العلة حكماً والحكم علةً، وهو مأخوذ من قلب الإناء، وإنما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه القلب الصحيح القلب الصحيح التوع من القلب الصحيح بالحكم، مثل قولهم: الكفار حنس يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبهم كالمسلمين. قلنا: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة؛ لأنه يرجم ثيبهم،

المعارضة: وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، فإن كان هو ذلك الدليل الأول بعنيه فهو النوع الأول وإلا فهو النوع الثاني. معارضة فيها إلخ: فمن حيث تدلّ على نقيض مدّعى المعلّل تسمّى معارضة، ومن حيث أن دليله لم يصحّ دليلاً له، بل صار دليلا للخصم تسمّى مناقضة لحلل في الدليل، ولما كان المعارضة أصلا فيه والنقض ضمنيّاً؛ لأن النقض القصدي لايرد على الدليل المؤثّر، سمّيت معارضة فيها المناقضة، لا مناقضة فيها المعارضة.

فالقلب: أي هي القلب في اصطلاح الأصول والمناظرة، والقلب تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها، بأن يجعل المعلول علةً والعلة معلولاً مثلا على مثال قلب الإناء.

قلب الإناء: أي جعل أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها، فإن العلة لكونها أصلاً كانت أعلى من الحكم، والحكم لكونه تبعا كان أسفل منها، وبمذا القلب يصير أعلى التعليل أسلفه وأسفله أعلاه، فكان كقلب الإناء.

بالحكم: بأن يجعل المستدل حكم الأصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه إلى الفرع، وأما إذا كانت العلة وصفاً محضاً فلايقبل هذا النوع. كالمسلمين: والحاصل أن عندهم الإسلام ليس بشرط للإحصان، فكما أن المحصنين من المسلمين يرجمون، وغير المحصنين يجلدون فكذا الكفار يجب أن يرجم المحصنون منهم ويجلد غيرهم، فجعلوا جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين، وهو في الواقع حكم شرعي، وعندنا لما كان الإسلام شرطاً للإحصان فالكفار كلهم غير محصنين، فليس عليهم إلا الجلد، بكرهم وثيبهم فيه سواء، عارضناهم بالقلب.

قلنا: المسلمون إلخ: أعني لانسلم أن الجلد علة للرحم في المسلمين، حتى يقال: إن الجلد يوجد في ثيبي الكفار، فيجب الرجم.أيضاً بل الأمر بالعكس، وهو أن الرجم علة لجلد المائة في المسلمين، فلما احتمل الانقلاب =

فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل وبطل القياس، والثاني قلب الوصف شاهداً على من القلب المعلّل بعد أن كان شاهداً له، وهو مأخوذ من قلب الجراب، فإنه كان ظهره إليك، فصار وجهه إليك، إلا أنه لايكون إلا بوصف زائد فيه تفسير للأول.

## [الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان]

مثاله قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدّى إلا بتعيين النية ......

= فسد الأصل وبطل القياس، فهذا القلب معارضة صورة حيث علّل السائل بتعليل يدلّ على خلاف حكم الذي أوجبه المعلّل، وهو رجم ثيّبهم، وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليلهم، بأنه لايصلح علة.

شاهدا له: أي للمعلل بأن جعل السائل وصف المعلل شاهداً نفسه بعد أن كان شاهداً له. وهو: أي هذا القلب. الجواب: الجراب بالفتح والكسر توشه دان، والجراب إذا يقلب يجعل ظاهره باطناً وباطنه ظاهراً. فإنه: الضمير للشأن أو للوصف وهذا أرجح. إليك: حيث كان شاهداً لك يحاج عنك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان إلى الخصم، وهو السائل حيث كان يحاجة ويقابله، فإذا قلب بعده فصار وجهه إليك.

وجهه إليك: وظهره إلى الخصم حيث صار شاهداً عليك يحاجّك عن خصمك، هذا إذا يراد من كاف الخطاب المعلّل، فإن يراد السائل كان معناه: كان ظهر الوصف إليك يا أيها السائل حيث كان معرضا عنك، كمن يذهب معرضاً عن رجل يصير ظهره إليه، فحينئذ كان الوصف شاهداً عليك، فإذا قلب صار مقبلاً إليك ومُعرضاً عن المعلّل، فحينئذ صار شاهداً على المعلل، فهذا القلب معارضة من حيث إنه يدلّ على خلاف مدّعى الخصم، وفيه مناقضة من حيث أن دليله لم يدلّ على مدّعاه، وأهل المناظرة يسمّونه بالمعارضة بالقلب.

تفسير للأول: أي هذا النوع من القلب لايتحقق إلا بوصف زائد على وصف المعلّل يكون في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الأول، لا أنه تغيير له، فاندفع مايتوهم وروده من أن القلب لايتحقق إلا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف، فإذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة، فيكون هذا تعليق الحكم بعلة أخرى، فيكون معارضة محضة غير متضمّنة للإبطال، فإذا قال: هذه الزيادة تفسير للوصف الأول لا تغيير له فاندفع.

مثاله: أي هذا النوع من القلب. إنه صوم فرض إلخ: فجعلوا الفرضية علة التعيين، فعارضناهم بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين.

كصوم القضاء، فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغني عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء، لكنه إنما يتعيّن بعد الشروع، وهذا تعيّن قبل الشروع. وقد تقلب أي صوم القضاء أي صوم القضاء في الصوم أي صوم رمضان العلة من وجه آخر، وهو ضعيف. مثاله قولهم: هذه عبادة لايمضى في فاسدها، المعلم المناه أن لايلزم بالشروع كالوضوء، فيقال لهم: لما كان كذلك وحب...

تعينه: من جانب الشارع. كصوم القضاء: فإنه يحتاج إلى تعين واحد فكذا صوم رمضان، فهما سويّان في ذلك. تعين إلخ: من جانب الشارع حيث قال: "إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان"، فصوم رمضان وصوم القضاء سويّان في أنه لايحتاج إلى تعين آخر بعد تعين، لكن رمضان لما كان متعيّنا من قبل الشارع فلايحتاج إلى تعين العبد، وصوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج إلى تعين العبد. وحاصل المقام أن أصحاب الشافعي على قالوا: يجب تعين النيّة لكل يوم من رمضان، واستدلّوا عليه بأنه صوم فرض كصوم القضاء، فكما يجب تعين صوم القضاء بوجه الفرضية فكذا يجب تعين صوم رمضان، فحعلوا الفرضية علة للتعين وقاسوا على صوم القضاء، فعارضناهم بالقلب وجعلنا علة عدم التعين ما جعلوه علة التعين وهو الفرضية، ولما أبحم الخصم الفرضية و لم يبيّن أن الفرضية علة للتعين قبل التعين أو بعده ففسرنا الفرضية التي كان وصفاً شاهداً لهم، وزدنا في القلب لفظ "بعد تعينه".

وقلنا: إن الصوم الفرض بعد تعيينه لايحتاج إلى تعين آخر، وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشروع فيه، وصار كصوم القضاء بعد تعيين العبد لايحتاج إلى تعين آخر فضار كصوم القضاء بعد تعيين العبد لايحتاج إلى تعين آخر فكذا صوم رمضان بعد تعينه من جانب الشارع لايحتاج إلى تعين آخر، وهو تعيين العبد، فوصف الفرضية كان شاهداً لهم حيث كان علة للتعين وما فسرناه في القلب، وقلنا: هذا الوصف تعين لايحتاج إلى تعين آخر صار شاهداً لنا، وفي هذا التفسير ليس تغيير الوصف بل تقريره وتفسيره.

وجه آخر: سوى الوجهين المذكورين، ويسمّى قلب التسوية. قولهم: أي أصحاب الشافعي في حق النوافل حيث لاتجب بالشروع ولاتقضى بإفسادها عندهم. عبادة لايمضي إلخ: أي إذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلّي لايجب إتمامها، وهذا بخلاف الحجّ فإنه يجب بالشروع؛ لأن المضيّ يجب فيه بعد الفساد.

فاسدها: وفي نسخة: "فسادها". كالوضوء: فأصحاب الشافعي هذه جعل علة عدم اللزوم في النوافل عدم الإمضاء في الفساد وقاسوا على الوضوء حيث لايمضى في فساده فقالوا: كما أن الوضوء لايلزم بالشروع لعدم الإمضاء في الفساد فكذا النوافل لاتجب بالشروع لعدم الإمضاء في الفساد. لما كان كذلك: أي لما كانت هذا النوافل لاتمضى في فساده.

أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء، وهو ضعيف من وجوه القلب؛ لأنه منا الله عمل النذر والشروع كالوضوء، وهو ضعيف من وجوه القلب؛ لأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة، ولأن المقصود من الكلام معناه، والاستواء ولا ينظر في الألهاظ معناه، وخلف مُبطل للقياس.

## [المعارضة الخالصة في حكم الفرع]

وأما المعارضة الخالصة فنوعان، أحدهما في حكم الفرع، وهو صحيح.

فيه: أي فيما شرع من العبادة النافلة. عمل النذر إلخ: أي كما يستوي عمل النذر والشروع في الوضوء حيث لايلزم الوضوء بهما، والوضوء كان عندكم أصلا ومقيساً عليه كذلك يجب أن يستوي عمل النذر والشروع في الفرع وهو النوافل، والاستواء في النوافل لايمكن أن يكون بعدم اللزوم؛ إذ النوافل بالنذر تلزم بالإجماع، فوجب أن تجب بالشروع أيضاً ليتحقق الاستواء فيهما، فالوصف الذي جعله أصحاب الشافعي علم علم عدم اللزوم وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلناه علم للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشروع، فكان قلبا من هذا الوجه.

من وجوه القلب: من وجهين، أحدهما ما بينه المصنف بقوله: لأنه إلى. والثاني ما بينه المصنف في هذا القول: ولأن إلى بحكم آخر: أي لما جاء السائل بحكم آخر وهو التسوية، وهو ليس بمناقض للحكم الأول وهو عدم لزوم النوافل بالشروع؛ لأن المستدل لم ينف التسوية لكون إثباتما مناقضاً لمدّعاه. المناقضة: التي هي شرط لصحة القلب. والاستواء: الذي أثبته الخصم بالعلة المذكورة. مختلف في المعنى: إذ الاستواء بين النذر والشروع في الأصل أي الوضوء باعتبار عدم الإلزام، فإن الوضوء كما لايلزم بالنذر لا يلزم بالشروع أيضا، فعلى هذا الاستواء سقوط، وفي الفرع أي النوافل باعتبار الإلزام، فعلى هذا هو ثبوت، وإليه أشار بقوله: ثبوت من وجه إلى.

على وجه التضاد: فإن الاستواء في الأصل باعتبار عدم الإلزام، وفي الفرع باعتبار الإلزام.

وذلك: أي اختلاف الاستواء في الأصل والفرع ثبوتاً وسقوطاً. للقياس: أي قياس المعارض بالقلب؛ لأن من شروط القياس أن يتعدّى الحكم من الأصل إلى الفرع بعينه أي بلا تفاوت، وهو ههنا منتف؛ إذ الاستواء الذي في الأصل متضاد للاستواء الذي أثبته المعارض في الفرع؛ إذ في الأول سقوط وفي الثاني ثبوت، وأن يشارك أحدهما الآخر في الاسم أي في اسم الاستواء؛ لأنه لا اعتبار للألفاظ، وإنما المقصود المعنى، وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضاد صريح، فكيف يصح القياس. المعارضة الخالصة: عن معنى المناقضة، وأهل المناظرة يسمّولها بالمعارضة بالغير. حكم الفرع: بأن يقول المعترض: لنا دليل يدلّ على حلاف حكمك الذي أثبتًه في =

## [المعارضة الخالصة في علة الأصل]

والثاني في علة الأصل، وذلك باطل لعدم حكمه، ولفساده لو أفاد تعديته؛ لأنه لا سارضة النوع من المعارضة التصال له بموضع النزاع إلا من حيث أنه ينعدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لايوجب عدم الحكم،

= المقيس، ولها خمسة أقسام، كلها مذكورة بالتفصيل في المطوّلات. ولما أعرض المصنف عن ذكرها فناسب لنا الإعراض. صحيح: لما فيه من إثبات حكم مخالف للحكم الأول بإثبات علة أخرى في ذلك المحل بعينه. مثاله ما إذا قال الشافعي في: إن المسح ركن في الوضوء فيسنّ تثليثه كالغسل، فنقول في المعارضة: المسح في الرأس مسح، فلا يسنُّ تثليثه كمسح الخف، فجعل الركنية علة للتثليث، وقاس على غسل الأعضاء المفروضة، ونحن أثبتنا حكما مخالفا لما أثبته الشافعي في وهو عدم تثليث المسح بإثبات علة أخرى وهي المسح، وقسنا على الخف، فكما لايسنّ التثليث فيه لايسنّ في الرأس؛ لأن المسح الذي علة لعدم التثليث موجود فيهما.

الأصل: أي المقيس عليه، وسمّيت بالمفارقة بأن يقول: عندي دليل يدلّ على أن العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام، كلها مشروحة في المطوّلات. مثاله: ما إذا علّلنا في بيع الحديد بأنه موزون قوبل بجنسه فلايجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة، فيعارضه الشافعي على بأن العلة في الأصل أي الذهب والفضة ليست ما قلت، وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هي الثمنية، وتلك لاتوجد في الحديد.

باطل: لأنه لايخلو إما أن يثبت المعارض في مقابلة علة المستدلّ علة متعدّية، كما إذا علّلنا في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بالكيل والجنس، كالحنطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت علة أخرى، وهي الاقتيات والاذخار، وهي متعدية توجد في غير الحنطة والشعير كالأرز والدخن، ويقول: تلك العلة لاتوجد في الجص، فلايحرم البيع متفاضلاً، أو علة غير متعدّية كما أثبت الشافعي في الذهب والفضة علة أخرى وهي الثمنية، وتلك غير متعدية لاتوجد إلا في الذهب والفضة، فعلى الثاني لايصح تعليله في المعارضة.

لعدم حكمه: إذ حكم التعليل التعدية كما مرّ سابقاً، فإذا أثبت علة غير متعدّية يفسد التعليل لعدم حصول الغرض منه، وعلى الأول التعليل أيضاً فاسد، وإليه أشار بقوله: "ولفساده" وبيّن وجه الفساد بقوله: لأنه لا اتصال إلخ. والحاصل أن المعارضة لا تعلق لها بالمتنازع فيه إلا أنها تفيد عدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لايوجب عدم الحكم؛ إذ الحكم يثبت بعلل شتى، فبعد فساد تلك العلة تبقى علة أخرى وهي تكفي، ولما كان المعارضة في علة المستدل فاسداً عند الأكثر بيّن قاعدة بعد بيان تلك المعارضة؛ ليكون تلك المعارضة مقبولة إذا أوردت بحذه القاعدة فقال: وكل كلام إلخ.

وكل كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة، كقولهم في إعتاق الراهن؛ لأنه تصرف يلاقي حق المرقمن بالإبطال فكان مردوداً اي المعناف من الراهن من الراهن كالبيع، فقالوا: ليس هذا كالبيع؛ لأنه يحتمل الفسخ بخلاف العتق، والوجه فيه أن أي البيع فقالوا: ليس المعناف أي البيع أي المناف أي البيع يقول: القياس لتعدية حكم الأصل دون تغيره، وحكم الأصل وقف ما يحتمل الرد ومو البيع ههنا أي توقف في الابتداء والفسخ، وأنت في الفرع تبطل أصلاً ما لا يحتمل الفسخ. وأنت في الفرع تبطل أصلاً ما لا يحتمل الفسخ.

الأصل: أي في وضعه وأصل جوهره. سبيل المفارقة: التي هي باطلة عند الأصوليــين.

سبيل الممانعة: التي هي طريق مقبول عندهم، فحينئذ بخرج ذلك الكلام من حيز الفساد إلى حيز الصحة، ويكون مقبولاً بأصله ووصفه جميعاً. إعتاق الواهن: عبده المرهون عند المرقمن أنه لاينفذ إعتاقه إذا كان معسراً، ولهم قولان في الموسر. كالبيع: فكما لاينفذ بيع العبد المرهون لاينفذ إعتاقه، والعلة المشتركة بينهما تصرّف يلاقي حق المرقمن بالإبطال. فقالوا: في حوابه، اعلم أن المعارضة في علة الأصل سمّيت بالمفارقة؛ لأنه أتى السائل بعلة يقع بحا الفرق بين الأصل والفرع، وهي فاسدة عند الأكثر، فمن حوّز تلك المفارقة منا قال في حوابه: ليس هذا إلخ.

بخلاف العتق: فإنه لا يحتمل الفسخ، فحصل الفرق بين البيع والعتق، فعلة عدم جواز البيع هي كونه محتملاً للفسخ بعد وقوعه، وهذه العلة لا توجد في الفرع أي الإعتاق، فلا يصح أن يقاس الإعتاق على البيع، فهذا الفرق صحيح في نفسه، لكنه لما جاء به السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه، فحقه أن يورده على سبيل الممانعة، ليكون مقبولاً ومسموعاً، وإليه أشار بقوله: والوجه فيه إلخ.

ما لا يحتمل الفسخ: والرد وهو الإعتاق، والحاصل لانسلّم أن قياسكم صحيح؛ لأن الأصل هو البيع، والفرع هو العتق، وحكم الأصل هو التوقف؛ لأن بيع الرهن موقوف على إجازة المرقمن، لا أنه باطل وفاسد في نفسه، فهذا الحكم لايوجد في الفرع، فإن العتق لايتوقّف على إجازة المرقمن ولايحتمل الفسخ بعد وقوعه، فعلى قياسكم كان أن يثبت التوقف فيه ولكنكم لما أثبتم أن هذا الحكم فاسد في الفرع أثبتم حكماً آخر وهو البطلان، فقلتم: إن الفرع وهو العتق باطل، وهذا الحكم حكم جديد لم يتعدّ من الأصل، ومع البيع لأن ذلك الحكم لم يكن موجوداً فيه، فكيف تعدّى منه إلى الفرع، فهل هذا إلا تغيير حكم الأصل. ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها.

<sup>\*</sup> كونه: وإنما جعلنا علة عدم جواز البيع كونه محتملا للفسخ؛ لأن حق المرقمن فيه باق حيث يمنع البيع من النفاذ بخلاف العتق، فإنه صدر من أهله في محلّه، ولايمكن للمرقمن المنع من نفاذه.

### فصل في الترجيح

وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح، وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفاً، حتى قالوا: إن القياس لا يترجّح بقياس آخر، وكذلك الكتاب والسنة، وإنما يترجّح البعض على البعض بقوة فيه، وكذلك صاحب الجراحات لايترجّح على صاحب حراحة واحدة.

فيه: أي المعارضة، وضمير المذكّر باعتبار المصدر. الترجيح: أي ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة، فإن أتى المستدل بلا مرة، فإن لم يأت به صار منقطعاً، وللسائل أن يعارضه بترجيح آخر.

عبارة عن فضل إلخ: فإن قيل: فضل أحد المثلين على الآخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى، فكيف يصح تفسير الترجيح بالرجحان؟ فإن الأول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر. أقول: توجيه الكلام على وجهين، الأول على حذف المضاف من فضل أحد المثلين، فتقدير الكلام: هو عبارة عن بيان فضل أحد المثلين على الآخر، والثاني المراد من الترجيح الرجحان، فتقدير الكلام: وهو أي الرجحان عبارة الخ، ومعنى قوله: "وصفا" أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلاً مستقلا بل معنى في الدليل.

بقياس آخو: ثالث يؤيده، فإنه يكون حينئذ في جانب قياس وفي جانب آخر قياسان، كما لايترجّع شهادة أربعة على شهادة خاسق أربعة على شهادة شاهدين؛ لأن مدار الترجيح على وصف زائد حتى يترجّع شهادة عادل على شهادة فاسق لا على زيادة مستقلة، فلو ترجّع قياس بانضمام قياس آخر إليه يلزم هذا. نعم لو كان أحد القياسين قويا والآخر ضعيفاً فحينئذ يترجّع القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة.

الكتاب والسنة: حتى لايترجّح على آية بآية ثالثة تؤيّدها، وكذلك الحديث لايترجّح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيّده. بقوة فيه: فيكون الاستحسان الصحيح الأثر مقدّما على القياس الحليّ الفاسد الأثر، والكتاب الذي هو محكم قطعيّ مقدّما على ما هو ظنيّ، والحديث المشهور مقدّما على الخبر الواحد.

صاحب الجواحات الايترجّع إلخ: فإن جرح رجل رجلا جراحةً واحدةً صالحةً للقتل بحطاً، وجرحه آخر جراحات متعددة كذلك، ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سواء، ولايرجّع صاحب الجراحات المتعددة على صاحب جراحة واحدة بأن يجعل ديته كاملة أو زائدة على ديته؛ لأن كل جراحة من جراحاته علة تامّة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة، فلم يكن وصفاً، فلايقع بما الترجيح. نعم لو كانت جراحة أحدهما=

# [أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح]

= أقوى من الآخر ينسب الموت إليه، بأن قطع واحد يد رجل والآخر جزّ رقبته، فكان القاتل هو الجاز؛ إذ لايتصوّر البقاء بدون الرقبة بخلاف اليد، فحينئذ يصحّ الترجيح.

ف: اعلم - أرشدك الله تعالى - هذا ما ذهب إليه أكثر الأصوليين من أنه لايصح الترجيح بكثرة الأدلة، وذهب بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه صحيح؛ لأن الدليل الواحد لايعارض إلا دليلا واحداً من حنسه، فيتساقطان بالتعارض، فيبقى الدليل الآخر سالماً عن المعارضة، فيصح به الترجيح، ولأن المقصود من الترجيح قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم، فيترجّح على الآخر بلا مزيّة، ودليل الفريق الأول هو أن الشيء إنما يتقوّى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله إليه كما ترى في المحسوسات، وهذا لأن الوصف لايتقوّم بنفسه، فلايوجد إلا تبعاً لغيره، فيتقوّى به الموصوف الذي قام به هذا الوصف، وأما الدليل الذي مستقل بنفسه فلايوجد في غيره حتى يقوى به الغير، فيكون كل واحد معارضاً للدليل الذي أوجب الحكم على خلافه، فيتساقط الكل بالتعارض.

ف: اختلف العلماء فقال بعضهم: إذا تعارض نصان ترجّح أحدهما بالقياس؛ لأن القياس غير معتبر في مقابلة النص، فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعاً له، فيصلح مرجّحاً، وقال الآخرون: لايصحّ، وهذا هو الصحيح؛ لأن القياس وإن لم يعتبر في مقابلة النص ولكنه دليل مستقلّ بنفسه لايوجد في غيره كالأوصاف، والترجيح إنما يقع بها كما علمت آنفاً. الترجيح: أي ترجيح أحد القياسين على الآخر على وجه الصحة.

معنى في الحجة: لا أمر مستقل بنفسه لاتوحد تبعاً لغيره. وصف الحجة: وصف الحجة هو الأثر، فلما قوي حصل فيه فضل وزيادة، وهي القوة. في معارضة القياس: فإنه إذا يكون الأثر في الاستحسان أقوى يرجح\* على القياس وإن كان مؤثرا، وكذا عكسه.

<sup>\*</sup> يرجع: فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجحاً على العادل؛ لأن أثره قوي، فيقال: إنا لانسلم الاختلاف بعدالته بالزيادة والنقصان، فليس لها أنواع متفاوتة بعضها فوق بعض؛ لأنها أمر مضبوط لايتعدّد، وهوالاجتناب عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر.

الحكم المشهود به، كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح؛ لأنه أثبت في دلالة التخفيف من قولهم: "إنه ركن" في دلالة التكرار؛ فإن أركان الصلاة تمامها بالإكمال دون أي الشاعب التكرار، فأما أثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لايعقل تطهيراً كالتيمم ونحوه. والترجيح بكثرة الأصول؛ لأن كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم معه، ......

الحكم المشهود به: بأن يكون وصف أحد القياسين ألزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الأحر.

إنه مسح: فلايسن تكراره، فالحكم المشهود به هنا عدم تكرار المسح، وعلته المسح، فهذا الوصف ألزم لإثبات هذا الحكم. أثبت: له زيادة تأثير. كالتيمم ونحوه: والحاصل أن أصحاب الشافعي هي يقولون: يُسن تكرار مسح الرأس، وعندنا لايسن، فجعل أصحاب الشافعي هي علة التكرار الركنية، ونحن جعلنا علة عدم التكرار الذي هو التخفيف المسح، فنحن نقول لهم: وصفكم وهو الركنية ليس بألزم لهذا الحكم وهو التكرار؛ لأن هذا الوصف عام يشمل أركان الوضوء والصلاة وغيرهما، وهي لاتوجب سنية التكرار في غير الوضوء، بل من قضية الركن في الصلاة إتمامه بالإكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسحود للإكمال، وأما السحدة فتكرارها ليس من باب التكميل بل كل سحدة ركن عليحدة حتى لايجوز الصلاة. ترى في التيمم ومسح الخف والجبائر فصار وصف المسح ألزم للحكم المذكور، واحترز بقوله "في كل ما لايعقل تطهيرا" عن الاستنجاء بغير الماء، فإنه مسح شرع فيه التكرار إذ إزالة النجاسة بتكرار مسح الحجارة معقول.

بكثرة الأصول: بأن يشهد لأحد الوصفين أصل واحد وللآخر أصلان، أو أصول كوصف المسح في مسألة التثليث، فإنه يشهد بصحته أصول ثلاثة: مثل مسح الخف والجبيرة والتيمّم، ولم يشهد لوصف الخصم وهو الركنية إلا أصل واحد وهو الغسل، فحينئذ يترجّع وصفنا عليه، والمراد بالأصل المقيس عليه كما علمت من المثال، فهذا القسم من الترجيح عند الجمهور صحيح.

معه: أي مع الوصف؛ لأن الحجة هي الوصف لا الأصل المستنبط منه، لكن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر، غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم، فيحدث بها قوة في نفس الوصف، فلذلك صلحت للترجيح، وقال بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي على: إن الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح؛ لأن كثرة الأصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخير، والخير لاترجح بكثرة الرواة على ما مر فكذا هذا، أو لأنه من جنس الترجيح بكثرة العلة؛ إذ شهادة كل أصل بمنزلة شهادة كل علة عليحدة، فيكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية أو كثرة وجه الشبه لشيء، فإن هذه كلها لاتصلح للترجيح. =

والترجيح بالعدم عند عدمه، وهو أضعف من وجوه الترجيح؛ لأن العدم لا يتعلّق الرابع أي عدم الحكم الحكم الحكم إذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان أوضح لصحته.

= ف: وهذه الوجوه الثلاثة ترجع إلى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف، ولكن تعدّدت باختلاف الجهات، فإن الترجيح في الأول بالنظر إلى نفس الوصف، وفي الثاني بالنظر إلى الحكم، وفي الثالث بالنظر إلى الأقدام. الأصل، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

عند عدمه: أي عدم الوصف ويسمّى هذا بالعكس، والطرد: أن يوجد الحكم عند وجود الوصف فالوصف الذي يطرد، الذي يطرد وينعكس بأن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه أولى وأرجح من الوصف الذي يطرد، بأن يوجد الحكم عند وجود الوصف ولاينعكس بأن لاينعدم عند انعدامه. مثاله قولنا في مسح الرأس: إنه مسح في الوضوء فلايسن تثليثه، فإن هذا الوصف ينعكس إلى قولنا ما لايكون مسحاً فيسن تثليثه، فإن المضمضة والاستنشاق في بخلاف وصف الركنية، فإنه لاينعكس إلى قولنا: ما ليس بركن لايسن تثليثه، فإن المضمضة والاستنشاق في الوضوء وتسبيحات الركوع والسحود في الصلاة إنما ليست بركن في الوضوء وفي الصلاة، ومع هذا يسن تثليثها، فهذا القسم من الترجيح صحيح عند عامة الأصوليين؛ لأن عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف.

لأن العدم لا يتعلق به إلخ: لأن العدم ليس بشيء، فكيف يتعلق به الرجحان؟ فلهذا لو عارضه قسم من الأقسام الثلاثة كان راجحاً عليه، وقال بعض المتأخرين: لا عبرة؛ لأن العدم لا يتعلق به شيء، فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم، ولا وجوده؛ لأنه ليس بشيء، والرجحان إنما يحصل بأمر وجودي، فدفع المصنف هذا الاستدلال بقوله: "لكن الحكم"؛ لأن الوصف الذي يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه أوضح وصفاً من الذي لاينعدم الحكم عن انعدامه، فالرجحان إنما يضاف حقيقة وبحسب المعنى إلى الاحتصاص المستفاد من عدم الحكم عند انعدامه إن كان إضافته بحسب الظاهر إلى العدم، ولهذا يضعف هذا القسم.

ف: واعلم أنه كما يقع التعارض بين الأدلة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح، بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه وهو أي التعارض بين الترجيحين على ثلاثة أقسام؛ لأنه لايخلو من أن يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع إلى الذات والآخر بمعنى راجع إلى الحال، ففي الترجيحين بمعنى راجع إلى الذات، والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع إلى الذات، والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع إلى الخال) يطلب الترجيح بقوة المعاني إن أمكن، وإلا بقي التعارض وتحقق التساقط، وفي القسم الثالث (أي التعارض بين الترجيحين أحدهما بحسب معنى راجع إلى الذات والآخر إلى الحال) كان الترجيح بحسب معنى راجع إلى الذات أولى وأحق من الترجيح الذي بحسب معنى راجع إلى الخال، وإليه أشار المصنف بقوله: وإذا تعارض إلح.

# [حكم التعارض في ترجيح]

وإذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال؛ لأن الحال قائمة الموسف العارض الموسف العارض الموسف العارض الموسف العارض الموسف العارض الموسف العارض وعلى هذا قلنا في صوم رمضان: أي للذات تابعة قبل انتصاف النهار؛ لأنه ركن واحد يتعلق بالعزيمة، فإذا وحدت في الموسم ومضان الموسمة الموسفة الموسفة الموسفة الموسفة الموسفة الموسفة ون البعض تعارضا فرجّحنا بالكثرة؛ لأنه من باب الوجود،....

ضوبا توجيح: بأن يكون لكل واحد من القياسين المتعارضين ترجيح، فأحد الترجيحين بحسب معنى في الذات والآخر بحسب معنى في الحال فحينئذ كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال. بالحال: والحاصل أن الترجيح بحسب الوصف الغارض. مبطلا للأصل: من حيث هو أصل. أقول: فيه نظر؛ لأن المتبادر من قوله: لأن الحال إلح ترجيح الذات على الوصف، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في وصفين، أحدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارضي كما يدل عليه سياق الكلام، فالأولى أن يقال: إن الوصف العارض قد ينفك عن الذات بغيره، وترجيح الوصف الذاتي لاينفك فلايوجد الذات بغيره، وترجيح الوصف الذاتي ينفك ويوجد الذات بدونه ولاينفك عنه على الوصف الذي ينفك ويوجد الذات بدونه ولاينفك عنه على الوصف الذي ينفك ويوجد الذات بدونه ظاهر.

وعلى هذا: الأصل وهو أن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الوصف العارض. ركن واحد: بوحدة اعتبارية شرعية حيث لايتحرى. بالعزيمة: أي القصد، والمراد النية، فإن الصوم لايصح بدون النية. تعارضا: أي البعضان، فإما أن يفسد الكل وإما أن يصح الكل، فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر، فالشافعي على رجّح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة، فإلها وصف يوجب الفساد حيث لم توجد بعدم النية، فالعبادة وصف عارضي للإمساك المعروف؛ لأن الإمساك بحسب الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى، وهو أمر حارج عن الإمساك، وقد قلنا: الترجيح بوصف ذاتي أقوى من وصف عارضي. فوجّحنا: الصحيح الذي وجد فيه النية. بالكثرة أي بكثرة أجزاء الصوم لوقوع النية في أكثر النهار، حيث نوى قبل انتصاف النهار، والترجيح بالكثرة ترجيح بوصف ذاتي؛ لأن المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه، والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب أجزاءه فتكون وصفاً ذاتيا؛ لأنه من باب الوجود.

باب الوجود؛ أي أمر وجوديّ، هو وصف ذاتي يقوم بالكثير بحسب أجزائه ويمكن التوجيه بوجه آخر وهو أن يرجع الضمير في قوله: لأنه إلى الترجيح بالكثرة كما هو الظاهر، فالمعنى ورجّحنا بعض الصحيح بالكثرة؛ لأن هذا الترجيح من باب الوجود أي بوصف ذاتي؛ لأن الوصف العارض بمنـزلة المعدوم في مقابلة الوصف الذاتي، فيصح اختصاص الوصف الذاتي بالوجود، ولي هنا توجيه آخر لانذكره لضيق المقام.

و لم نرجّح بالفساد احتياطاً في باب العبادات؛ لأنه ترجيح بمعنى في الحال. الباء زائدة ترجيع الفيادة

# [ما يثبت بالحجج السابقة في القياس]

فصل: ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان: الأحكام المشروعة وما يتعلق به الأحكام المشروعة، وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة، فألحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة إليه بعد إحكام طريق التعليل.

باب العبادات: والمعنى لانرجّع الفاسد بالعبادة هنا كما نرجع جانب الفاسد في باب سائر العبادات للاحتياط، فإنه إذا اجتمع فيها جهة الفساد وجهة الصحة يرجع جهة الفساد احتياطاً اتفاقاً، فالشافعي على في الصوم أيضاً يرجع الفساد للاحتياط، وإنما لم يترجع هنا جانب الفساد لأنه ترجيع بمعنى في الحال أي بوصف عارضي إذ العبادة في الصوم أمر عارضي كما مر آنفاً، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

اعلم أنه قد سبق أن موضوع علم الأصول على المذهب المختار هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فلما فرغ المصنف من بحث الأدلة التي هي تثبت الأحكام شرع في مباحث الأحكام، فقال: ثم جملة ما إلخ.

مو ذكوها: قوله: "التي مر ذكرها سابقا على باب القياس" يفيد أن القياس لايثبت شيئاً؛ لأنه مظهر لا مثبت، فالمعنى: الأدلة الثلاثة أعني الكتاب والسنة وإجماع الأمة يثبت شيئين: أحدهما الأحكام المشروعة والثاني مايتعلق به الأحكام المشروعة. الأحكام المشروعة: أي التكليفية كالحل والحرمة والنذر والكراهة، وسيأتيك الوضوح إنشاء الله تعالى.

وما يتعلق به إلخ: وهو الأحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية، فإنه يبحث المصنّف في القسم الثاني عن السبب والعلة والشرط والعلامة، والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به أعني فعل المكلّف، وبعد ذلك مبحث المحكوم عليه، وهو المكلّف كما سيبين المصنف في فصول العقل والأهلية، والأمور المعترضة عليها، وتلك الأمور من عوارض المكلّف التي يبحث عنها في هذا العلم، ووجه الضبط أن الحكم (الذي هو من صفات فعل المكلّف من الواجب والفرضية و الحرمة والكراهة) يحتاج إلى الحاكم وهو الله تعالى، لا العقل وإلى المحكوم عليه وهو المكلف وإلى المحكوم به وهو فعل المكلّف، ولما كان يرد أن المثبت للأحكام وما يتعلّق به الأحكام لما كان هو الأدلة الثلاثة لا القياس، فلم ألحق البحث عن هذه الجملة بالقياس حيث أتى المصنف بحذا البحث بعد القياس دفعه بقوله: وإنما يصح إلخ.

معرفة هذه الجملة: وهي الأحكام وما يتعلق به الأحكام. هذا الباب: أي بباب القياس، حيث جيء بها بعد القياس. بعد إحكام إلخ: ببيان شروط القياس وحكمه، وبيان الفرق بين العلة المؤثّرة والطردية وبيان المعارضات والترجيح، والحاصل أن البحث من هذه الجملة تتمة لبحث القياس؛ لأن القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه =

# [أنواع الأحكام المشروعة]

أما الأحكام فأنواع أربعة: حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما التوع الأول التوع الأول المتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب، كحد القذف، وما اجتمعا فيه وحق النوع الثالث التوع الثالث التوع الثالث التعد فيه غالب، كالقصاص.

= وشرطه لوصف معلوم، ولايتحقق ذلك إلا بعد معرفة هذه الجملة، فلذا أوردنا البحث عن هذه الجملة بعد القياس كما أوردنا سابقاً تحت شروط القياس وحكمه، والعلة المؤثرة والطردية والمعارضات والترجيح، فلايقال: لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة إلى القياس، فكان ينبغي أن يقدمها على القياس كما تقدم الوسائل على المقاصد: لأنا نقول: القياس حجة من حجج الشرع، فرتبته أن يقدّم على هذا البحث ويلحق بالحجج الثلاثة، ولأنه لما قلنا: هذا البحث تتمة لبحث القياس فاندفع هذا السؤال؛ لأن التتمة إنما يذكر بعد ما هو تتمة له، وإن كانت معرفة التتمة وسيلة إليه، فافهم.

أما الأحكام: والمراد بالحكم المحكوم به أي فعل المكلّف، والحكم بمعنى الخطاب إنما هو الإيجاب والتحريم ونحوهما، والذي بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمة، فهذا التقسيم إنما هو لفعل المكلّف لا لهذين المعنيسين كما لا يخفى على العاقل. حقوق الله إلح: وهو ما يطلب رعاية لجانب الله تعالى من حيث الامتثال لأمره بلا رعاية لجانب العبد، وقيل: ما يتعلّق به نفع العام كتعظيم الكعبة؛ فإن نفعه عام للناس باتخاذهم إياها قبلة، وكحرمة الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الأنساب، وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزناة، وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد في زماننا من حكومة النصارى - خذلهم الله - وهذا النوع إنما نسب إلى الله لعظم خطره وعموم نفعه وتعظيماً له تعالى، وهذا النوع ينتفع بشيء فلايجوز أن يكون شيء حقاً له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق؛ لأن الكل سواء في ذلك.

وحقوق العباد: وهو ما يتعلّق به مصلحة خالصة كحرمة مال الغير، ولهذا يباح بإباحة المالك.

كحد القذف: فإن فيه حق الله تعالى من حيث أنه جزاء لما نحى الله تعالى عنه من هتك حرمة العفيف الصالح، وحق العبد من حيث يزول به عار المقذوف، ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لاتحري الإرث والعفو فيه، وعند الشافعي هي حق العبد غالب فيه فيجري الإرث والعفو عنده.

كالقصاص: فحق الله فيه نحاة العالم عن القتال والفساد، وحق العبد وقوع الجناية على نفسه، ولكن حق العبد فيه غالب حيث يجري الإرث والعفو فيه، ويجوز الاعتياض عنه بالمال.

# [أنواع حقوق الله تعالى]

وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: عبادات خالصة كالإيمان والصلاة والزكاة ونحوها، النوع الأول وعقوبات كاملة كالحدود، وعقوبات قاصرة، ونسميها أجزية، وذلك مثل حرمان النوع الثاني النوع الثانية النوع الثانية النوع الثانية وحقوق دائرة بين الأمرين وهي الكفارات.

وعبادة فيها معنى المؤونة حتى لا يشترط لها كمال الأهلية، فهي صدقة النوع الرابع الرابع اللها الله

عبادات خالصة: لايخالطها معنى العقوبة والمؤونة. كالإيمان: وهو أصل العبادات حيث لايصح عبادة بدونه. والصلاة: وهي بعد الإيمان أفضل العبادات، ولذا قيل: إنما عماد الدين، ومن تركها متعمداً فقد كفر. والركاة: التي تعلق بنعمة المال شكراً له. ونحوها: كالجهاد والصوم والحج.

كالحدود: فالحدود كاملة في الزجر حيث لايتحاسر بعده غالباً. أجزية: والجزاء قد يطلق على العقوبة كما في قوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ قوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الماعدة:١٧)، فلقصور معنى العقوبة تسمّى بالجزاء ليحصل الفرق بين الكامل والقاصر. بالقتل: فإن الجزاء الكامل فيه هو القتل، وحرمان الميراث قاصر منه، ولهذا يثبت بالقتل الخطأ، ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص. وهي الكفارات: فإن فيها معنى العبادة من حيث يتأدّى بما هو محض عبادة، كالصوم والصدقة والإعتاق والإطعام، ولا تجب على من هو ليس بأهل للعبادة كالكفار، وفيها معنى العقوبة؛ لأنما لم تجب إلا أجزية على أفعال محرمة صدرت عن العباد و لم تجب ابتداءً كسائر العبادات، ولذلك سمّيت كفارات؛ لأنما سمّيات المذنوب، ولكن جهة العبادة غالبة فيها عندنا إلا في كفارة الظهار؛ لأنه منكر من القول وزور.

معنى المؤونة: أي المحنة والثقل، وهي فَعُولة من مأنت القوم أمانتهم إذا احتملت مؤونتهم أي ثقلهم، وقيل: هي مفعلة من الأون بمعنى الخرج والعدل؛ لأنه ثقل على الإنسان أو من العين وهو التعب والشدة، والأصح هو الأول، كذا في المغرب والصحاح. كمال الأهلية: وهو العقل والبلوغ نظراً إلى معنى المؤونة؛ لأن كمال الأهلية إنما يشترط لما هو عبادة محضة. صدقة الفطو: فحهة العبادة فيها هي كونما طهرة للصيام عن اللغو والرفث، ولهذا سمّيت في الشرع صدقة، ويشترط النية في أدائها حيث لايصحّ بدون النية كسائر العبادات، ويجب صرفها=

وهو العشر: فإنه في نفسه مؤونة الأرض التي يزرعها؛ إذ لو منعه لأحلص الأرض عنه السلطان، ولكن فيه معنى العبادة حيث لا يجب ابتداءً إلا على المسلم، ويصرف في مصارف الزكاة إلا أن الأرض أصل، والنماء وصف تابع، فكان معنى المؤونة فيه أصلاً ومعنى العبادة تبعاً. ولهذا: أي بسبب أن فيه معنى القربة. على الكافر: كما لا يبتدئ سائر العبادات؛ لأنه ليس بأهل للعبادة. البقاء عليه: بأن ملك الذميّ أرضاً عشرية للمؤمن فيبقى عليه العشر كما كان. عند محمد: اعتبارا لمعنى المؤونة، فإن الكافر أهل المؤونة.

وهو الخراج: فإنه في نفسه مؤونة للأرض التي يزرعها، حتى لو منعه لاسترد السلطان منه الأرض ويعطيها الآخر، ولكن فيه معنى العقوبة. على المسلم: إذ المسلم ليس بأهل للعقوبة والذل في الابتداء، ولكن لما كان معنى المؤونة فيها أصلاً والمسلم أهل للمؤونة جاز البقاء عليه. البقاء عليه: حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج، أو أسلم الكافر وله أرض خراجية يؤخذ الخراج منه دون العشر رعايةً لمعنى المؤونة.

قائم بنفسه: أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه أداؤه بل استبقاه الله تعالى لأحل نفسه، وتولى السلطان الذي هو حليفة في الأرض أخذه وقسمته. وجب الله: ثبت له تعالى لا حق لأحد فيه. ثابتا بنفسه: أي حال كون ذلك الحق ثابتاً من غير تعلقه بذمة المكلف. حقه: فإنه إعزاز لدينه، وفيه نفع للعالم. المصاب به: أي الحاصل بالجهاد وهو مال الغنيمة له. منة منه: بغير استحقاقهم فيه، فإنهم عبيد له، ولا حق للعبد في ما يعمل لمولاه.

<sup>=</sup> إلى مصارف الصدقات، ووجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير، وكون الرأس فيه سبباً يدل على أن فيها معنى المؤونة كالنفقة، ولكن لما كان معنى العبادة فيها غالباً قلنا: عبادة فيها معنى المؤونة، ولهذا لايجب على الصبيّ والمجنون عند محمد كسائر العبادات.

فلم يكن حقاً لزمنا أداؤه طاعةً له بل هو حق استبقاه لنفسه، فتولى السلطان أخذه النبس الذي هو عليفته في الأرض وقسمته، ولهذا حوّزنا صرفه إلى من استحق أربعة الأخماس من الغانمين بخلاف الزكاة والصدقات، وحلّ لبني هاشم؛ لأنه على هذا التحقيق لم يصر من الأوساخ، وأما حقوق العباد فإنها أكثر من أن تحصى. وأما القسم الثاني فأربعة: السبب والعلة والشرط والعلامة.

## [تعريف السبب وحكمه]

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً **إلى الحكم** من غير أن يضاف إليه **وجوب** ....

ولهذا: أي لأن المصاب في الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة. من الغانمين: فإن من الغانمين من يحتاج يجوز صرف الخمس حقاً غير ثابت بنفسه بل كان أداؤه واجباً على الغانمين بطريق الطاعة مثل الزكاة لم يجز صرفه إليهم، كما لايجوز صرف الزكاة إلى من أدّاها وإن افتقر، وإليه أشار بقوله: "بخلاف الزكاة" حيث لايجوز صرفها إلى من أدّاها وإن افتقر.

وحل لبني هاشم إلخ: عطف على قوله: "جوزنا"، فإن الخمس إذا صار بهذا التحقيق حقاً ثابتاً بنفسه لم يصر من أوساخ الناس مثل الزكاة، فيجوز لبني هاشم، ولايجوز الزكاة، فهذه الأقسام كانت لحقوق الله تعالى وأما حقوق العباد الخالصة لهم فإنما أكثر من أن تحصى، نحو ضمان الدية وبدل التلف، أو المغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك، فلما فرغ من بيان القسم الأول وهو الأحكام شرع في القسم الثاني وهو ما يتعلّق به الأحكام. فأربعة إلخ: ووجه الضبط أن المتعلق إن كان داخلا في الشيء فهو ركن، وإلا فإن كان مؤثّراً فيه فعلة، وإلا فإن كان موصلاً إليه في الجملة فسبب، وإلا فإن كان توقف الشيء عليه فشرط وإلا فهو علامة. ولما كان الركن داخلاً في الشيء وهو هنا الحكم لم يعتبر في متعلقات الأحكام، فلم يبق إلا أربعة أقسام، والسبب في اللغة اسم لما يتوصّل به إلى المقصود ولذا سمّي الطريق سبباً؛ لأنه يتوصّل به إلى المقصود في اصطلاح الأصوليين ما بيّنه المصنف بقوله: أما السبب إلخ.

إلى الحكم: أي مفضياً إلى الحكم في الجملة، واحترز به عن العلامة، فإنها لاتفضي إلى الحكم بل هي دالة عليه، وعن سبب مجازي؛ فإنه لايكون طريقاً إلى الحكم، كاليمين بالله فإنه سبب مجازي للكفارة. وجوب: أي وحوب الحكم، واحترز بهذا القيد عن العلة؛ لأن الحكم يضاف وجوبه إلى العلة لكونما مؤثّرا فيه.

ولا وجود: أي لايضاف إليه وحود الحكم كما يضاف إلى الشرط، فاحترز بهذا القيد عن الشرط.

معايي العلل: بوحه من الوجوه، أي لايكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً لا بواسطة ولا بغير واسطة؛ إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقيا بل سببا له شبهة العلة أوسببا فيه معنى العلة، والكلام في السبب الحقيقي كما عرفت من قوله: "السبب الحقيقي"، واحترز بها عن هذين السببسين، ولما كان يتوهّم أن السبب الحقيقي هو الذي لايتخلّل بينه وبين الحكم علة أصلاً دفعه بقوله: لكن يتخلل إلى إلخ.

إلى السبب: المذكور؛ إذ لو تضاف العلة إلى السبب والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة، ويسمّى سبباً فيه معنى العلة، فيكون سبباً حقيقياً. اعلم أن السبب أربعة أقسام: سبب حقيقي، فكما احترز عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترز عن الأسباب الثلاثة، ولما رأى المصنف أن الرابع هو بعينه السبب المحازي، وعد المجازي من الأقسام ليس بمستحسن قسم السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك، وسمّى الثاني سبباً حقيقيا، ولما رأى أن اليمين وكذا التعليق سبب الكفارة والجزاء ليس بسبب حقيقي ولا سببا فيه معنى العلة قال: فأما اليمين إلخ أي هذا السبب مجازي، وهو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه.

دلالة السارق على إلخ: فمن دل السارق على مال رجل ليسرقه، فسرق السارق بدلالته، فدلالته سبب للسرقة؛ لأنها تفضي إليه من غير أن تكون موجبة له، ولا تأثير لها في فعل السرقة ولكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة، وهي فعل السارق المختار، وتلك العلة لاتضاف إلى الدلالة؛ إذ من دلالته لايلزم أن يسرق السارق لا محالة بل قد لايسرق - يوفّقه الله على تركه- والسبب لايضاف إليه الحكم، فالسرقة لاتضاف إلى الدلالة، فلايضمن الدال شيئاً؛ لأنه صاحب سبب محض، وأما دلالة المحرم على صيد فلانسلم ألها سبب بل جناية؛ إذ الأمن يزول بها، وإنه بالاحترام التزم الأمن، وأمن الصيد إنما كان باختفائه من أعين الناس، فإذا دل أزال ذلك الأمن، فبهذه الإزالة يضمن قيمته، كالمودّع إذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً للحفظ الملتزم، وعلى هذا لايضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حق رجل فغرمه السلطان بغير حق، ولكن أفتى مشايخنا المتاخرون بالضمان بغلبة السعاة في هذا الزمان وكثرة الظلم والعدوان.

أضيفت: العلّة المتخللة بين السبب والحكم إلى السبب صار للسبب حكم العلة في إضافة الحكم إليه؛ لأن الحكم حينئذ مضاف إلى العلة والعلة إلى السبب، فكان السبب علة العلة، فلايكون سببا حقيقياً حتى لايضاف إليه الحكم. هو: أي كل واحد من السوق والقود.

لما يتلف بها، لكنه فيه معنى العلة. فأما اليمين بالله تعالى فسمّي سببا للكفارة بحازاً، وكذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط؛ لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً، واليمين تعقد للبر، وذلك قط لايكون طريقاً للكفارة ولا للجزاء، لكنه يحتمل أن يؤول إليه فسمّي سببا مجازاً، وهذا عندنا. والشافعي على جعله سبباً هو في معنى العلة، وعندنا لهذا الجحاز شبهة الحقيقة .....

بها: أي بالدابة بوطيها في حالة السوق والقود. لكنه: أي كل واحد من السوق والقود ليس سببا حقيقياً. معنى العلة: لأنه قد تخلّلت العلة بين القود والسوق والتلف، وهو فعل الدابة لكنه مضاف إلى القود والسوق؛ لأن الدابة في فعلها بحبور، بالخصوص إذا كانت لها سائق أو قائد، فالعلة لاتصلح لأن يضاف إليها الحكم، فلابد أن يضاف إلى علة العلة وهو السبب، هذا فيما يرجع إلى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة، وأما فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فلايكون الحكم مضافاً إلى علة العلة، فلايحرم عن الميراث ولايجب عليه القصاص ولا الكفارة. اليمين بالله تعالى: بأن يقول: والله لأفعلن كذا.

وكذلك: أي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي تعليق الطلاق والعتاق بالشرط. بالشوط: بأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو أنت حرّ، يسمّى سببا بحازا للجزاء، لا ألهما سببان حقيقان للكفارة والجزاء. طريقاً: إلى الحكم، وأعلى الدرجات أن يكون السبب مع كونه طريقاً شبيهاً بالعلة أو يكون فيه معنى العلة. واليمين: سواء كانت بالله أو بغير الله. ولا للجزاء: في اليمين بغير الله؛ لأنه مانع من الحنث، وبدونه لاتحب الكفارة ولاينزل الجزاء.

لكنه: أي اليمين، وتذكير الضمير على تأويل الحلف. يؤول إليه إلخ: أي أن يفضي إلى الحكم عند زوال المانع. سبباً مجازا: باعتبار مايؤول إليه كتسمية العنب خمراً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾ (يوسف:٣٦)، والحاصل أن تعليق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلّق عليه يسمّى سببا مجازا، والعلاقة أنه يؤول إلى السببية بأن يصير طريقا للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلّق عليه، وليس بسبب حقيقي؛ إذ ربما لا يفضي إلى الحكم الذي هو الجزاء المربّب عليه بأن لايقع المعلّق عليه، والسبب الحقيقي يفضي إلى الحكم، وكذا اليمين بالله. أم إذا وحد المعلّق عليه يصير تلك الإيقاعات على حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى، ولهذا أفرد المصنف في اليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط.

جعله: أي اليمين بالله تعالى والتعليق سببا هو في معنى العلة؛ فإنه إذا وحد الحنث فالموحب للكفارة ليس إلا اليمين، وكذا إذا وحد المعلّق عليه فالموحب للجزاء ليس إلا التعليق، وهذا معنى العلة، ولكن لما كان الشرط مانعاً عن =

#### [مسألة التنجيز]

حكماً خلافاً لزفر على ويتبيّن ذلك في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق؟ فعندنا يبطله؛ لأن اليمين شرعت للبر، فلم يكن بد من أن يصير البر مضموناً بالجزاء. وإذا صار البر مضموناً بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب، .......

خلافا لزفر عنده بحاز محض حال عن شبهة الحقيقة، فمذهبنا بين الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي على وبين التفريط الذي قال به زفر. يبطل التعليق: والتنجيز تفعيل من قولهم: ناجز يناجز أي نفّذ ينفّذ، وأصله التعجيل، وصورته ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثًا، ثم طلّقها ثلاثًا منجّزةً أي غير معلّقة بالشرط، فتزوّجت بزوج آخر ودخل بها وطلّقها ثم نكحت بالزوج الأول ثم دخلت الدار فعندنا يبطله.

يبطله: أي التنجيز يبطل التعليق السابق عندنا، فبدخول الدار لم تطلّق عندنا لفوات التعليق بالتنجيز، وتطلّق عند زفر؛ لأن عنده قوله: "أنت طالق" وقت التعليق مجاز محض ليس له شبهة الحقيقة، بناءً على أصله، فلايطلب محلاً موجوداً يقوم به. نعم لا بدّ من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق في ملكه، فإذا زال المحلّ بتنجيز الثلاث لم يبطل التعليق، فإذا نكحت بالزوج الأول ووجد المحلّ ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجود المسرط، ودليلنا ما بينه المصنف عليه بقوله: لأن البمين إلح. للبر: أي لتحقّق المحلوف عليه من الفعل أو الترك، فإنه قبل الحلف كان مساوي الطرفين، فإذا حلف ترجّع أحد الجانبين وتأكّد تحقّقه باليمين.

مضموناً بالجزاء: بمعنى أنه لوفات البر لزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى، كما يلزم الكفارة في اليمين بالله عزّو حل تحقيقاً لما هو المقصود من اليمين من الحل والمنع. مضموناً بالجزاء: كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات المضمون. صار لما ضمن به إلخ: والباء في قوله: "به" صلة الضمان، والضمير يرجع إلى الموصول، و"البر" فاعل ضمن، واللام في "للحال" بمعنى في، والوجوب بمعنى الثبوت، =

<sup>=</sup> انعقاد العلة ولهذا يتأخر الحكم إلى وجود الحنث والمعلّق عليه، قلنا: إنه سبب فيه معنى العلة، ونحن لانجعله سبباً حقيقياً فضلا أن يكون فيه معنى العلة، بل عندنا بحاز محض يشبه الحقيقة، وإليه أشار بقوله: وعندنا إلخ. حكماً: أي باعتبار كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا قيل\*، والأوجه أن يقال: يشبه الحقيقة باعتبار أن اليمين سواء كانت بالله أو بغير الله إنما شرطت للبر، وإذا يفوت البر يلزم الكفارة أو الجزاء، فصار البر مضموناً بالجزاء، فصار لمضومن البر وهو الكفارة أو الجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر، فحصل لليمين شبهة الحقيقة، فكان اليمين هي سبب حقيقي للجزاء والكفارة، فافهم.

<sup>\*</sup> كذا قيل: القائل صاحب غاية التحقيق.

كالمغصوب مضمون بقيمته، فيكون للغصب حال قيام العين شبهة إيجاب القيمة، المعنس المحل كالحقيقة لاتستغني عن المحل، فإذا فات المحل بطل، بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلّقة الثلاث وإن عدم المحل؛ المعنس الناس المشرط في حكم العلل، فصار ذلك معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه.

= والمعنى صار لما ضمن به البر (وهو الجزاء كالإعتاق والطلاق؛ لأن البر يضمنهما) شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر، فثبت أن اليمين سبب محازي للحزاء والكفارة، ولكن ليست بسبب محض بل لها مشاهة بالسبب الحقيقي. القيمة: وإن لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على العاصب؛ لأنه يمكن أن يرد المغصوب بعينه، ولكن للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب القيمة حتى يصح الإبراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب، فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت هذه الأحكام كما لايصح قبل الغصب، وهذه الجملة تأكيد لما قبلها. كذلك: أي إذا ثبت أن اليمين سبب مجازي ولكن لها شبهة الحقيقة، فكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد من شبهته، ولهذا لايثبت شبهة النكاح في غير النساء، وذلك لأن معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع، ويمتنع ذلك في غير المحل، فلا يوجد شبهة النكاح في الرجال.

<sup>\*</sup> شبهة: أي شبهة السببية الحقيقة.

## [تعريف العلة وحكمها]

وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، وذلك مثل البيع للملك، والنكاح للحلّ، والقتل للقصاص.

= تقريره، وكون ذلك الشرط في حكم العلل يقتضي بطلان الإيجاب أي بطلان الحكم؛ لأن الحكم لا يوجد قبل العلة كما مرّ تقريره آنفاً، وبطلان الحكم يقتضي عدم المحل، فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحل وعدم اقتضائه في قوله: "إن نكحتك فأنت طالق" لم يشترط قيام المحل، وبقي التعليق سالماً، فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الطلاق لا محالة، فقياس زفر هي على هذه المسألة فاسد وقياس مع الفارق. العلة: فهي في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل لعروضه لا عن اختيار كالمرض، فإن المحل يتغير به من وصف القوة إلى الضعف. وقيل: هي ما يؤثر في أمر من الأمور سواء كان ذاتا أو صفة، وسواء أثر في الفعل أو الترك كما يقال: مجيء زيد علم خيث عمرو. وجوب الحكم إلخ: واحترز به عن الشرط، فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم من حيث يوجد عنه ولايضاف إليه وجوب الحكم.

ابتداءً: أي بلا واسطة، واحترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة؛ لأن الحكم بهذه الأمور لايثبت بلا واسطة، وذلك مثل البيع إلخ: فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة للملك والحل والقصاص، وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداءً بلا واسطة، وهذا التعريف شامل للعلل الموضوعة كالبيع والنكاح والقتل، أو العلل المستنبطة بالاجتهاد.

ف: اعلم ألهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور، الأول أن تكون في الشرع موضوعة للحكم، ويضاف ذلك الحكم إليها بغير واسطة، ومعنى إضافة الحكم إلى العلة ما يفهم من قولنا: قتله بالرمي، وعتق بالشراء. والثاني أن تكون مؤثّرة في إثبات \* ذلك الحكم. والثالث أن يثبت الحكم بوجودها متصلاً من غير فصل زماني، وستموا بالاعتبار الأول العلة اسما، وبالثاني العلة معنى، وبالثالث العلة حكماً، فإذا وحدت الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة، وإن وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة \*\*، وإن لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة، فباعتبار الأمور الثلاثة يحصل سبعة أقسام: الأول ما يكون اسماً ومعنى وحكما. والثاني ما يكون اسما فقط. والثالث ما يكون اسماً ومعنى لا حكماً. والشادس ما يكون اسما ومعنى لا حكماً. والسادس مايكون اسما وحكماً لا معنى. والسابع ما يكون معنى وحكماً لا اسماً.

<sup>\*</sup> إثبات: قال بعض الأفاضل: المراد بتأثير الشيء أن يكون العقل حاكماً بأن هذا الحكم ثابت به، وهو منشأ بذاته. أقول: المراد بتأثير الشيء هنا هو اعتبار الشارع إياه بحسب نوعه أو جنسه القريب في الشيء الآحر.

<sup>\*\*</sup> ناقصة: وإطلاق لفظ العلة على هذا القسم بحسب الاشتراك أو المحاز على ما قيل.

## [اقتران الحكم مع العلة]

العلة الحقيقية: وهي التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة. تقدّمها على الحكم إلخ: لا خلاف في تقديم العلة على المعلول بحسب الذات، ويسمّى هذا التقدّم تقدماً ذاتيا، ولا في مقارنة العلة العقلية التامّة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلّف، وإنما الخلاف في العلل الشرعية فالمحقّقون على أنما مثل العلل العقلية في اشتراط المقارنة، وعدم تأخر الحكم عنها تأخراً زمانياً كالاستطاعة مع الفعل، فإن الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل بما تقارن الفعل ولايتأخر الفعل عنها تأخراً زمانياً عند جمهور أهل السنة، فكذا يجب الاقتران في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياساً عليها. واستدل المحققون عليه بأنه لوجاز التخلّف لما صع الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم، وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام، والاستدلال بأن الأصل اتفاق الشرع، والعقل ضعيف. وذهب يعض مشايخنا مثل أبي بكر ومحمد بن الفضل وغيره إلى الفرق بين العقلية والشرعية، فيحوز تأخير الحكم عنها في الشرعية عندهم، ولما فرغ المصنّف عن هذا شرع في بيان أقسام العلة فقال: فإذا تراخى إلخ.

البيع الموقوف: وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته. بشوط الحيار: سواء كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما. كان: أي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار. اسماً: لأنه موضوع للملك، والملك يضاف إليه.

ومعنى: لأنه هو المؤثّر في ثبوت الملك. لا حكماً: لانفصال الملك عنه، لأن الملك ثبوته متأخّر إلى الإجازة وإسقاط الخيار أو مضي المدة، وهذا مثال القسم الخامس من الأقسام المذكورة. فإن قيل: في هذا القسم يلزم تخصيص العلة أي تأخّر الحكم عنها لمانع قلنا: إن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية، أعني العلة اسماً وحكماً ومعنى، وفيه نظر؛ لأنه لايتصور النزاع فيها حينئذ، والجواب أن الخلاف في تخصيص العلل إنما هو في الأوصاف المؤثّرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ، كذا أفاد صاحب التلويح، وفيه ما فيه. وأما القسم الأول فقد مرّ مثاله في قوله: مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص، فإن كل واحد من تلك الأمور علة تامّة يوجد فيها أوصاف ثلاثة، ولما كان يشتبه بعض العلل بالأسباب بوجه التأخير واحد من تلك الأمور علة تامّة يوجد فيها أوصاف ثلاثة، ولما كان يشتبه بعض العلل بالأسباب بوجه التأخير ذكر أمراً مميّزا بينهما وقال: أو دلالة كونه إلخ. إذا زال: بإجازة المالك وإسقاط الخيار أو مضى المدة.

من الأصل، حتى يستحقّه المشتري بزوائده، وكذلك عقد الإجارة علةٌ اسماً ومعنى للن المنفعة الله المنفعة الإضافة، لا حكما، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب؛ لما فيه من معنى الإضافة، حتى لايستند حكمه،

من الأصل: يعني يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد. المشترى بزوائده: المتصلة والمنفصلة كالسمن والولد واللبن، فثبت أنه علة لا سبب؛ لأن السبب لايستند حكمه إلى الأصل.

ف: واعلم أن مشابحة العلة بالسبب مبني على تخلل الزمان بين العلة والحكم، وعدم استناد الحكم إلى حين وجود العلة كما إذا قال في شعبان: آجرتك الدار من غرة رمضان، فالإجارة لاتثبت من وقت التكلّم بل من غرة رمضان، بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، فإن الملك فيهما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده، فكأنه هناك لم يتخلل زمان. هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين.

وأما عند فخر الإسلام على وأتباعه فمبنى التشابه على أنه إذا وحد ركن العلة و لم يوحد وصفها فتراخى الحكم الى وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في أول الحول، فحينئذ وحد ركن العلة وهو النصاب، ولكن وصفها وهو النماء لم يوحد قبل حولان الحول، فلايجب الزكاة ويتراخى الوجوب إلى الحول، فالنصاب باعتبار وجود الأصل علة يضاف إليها الحكم، ومن حيث أن إيجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب، وطريق للوصول إلى الحكم، ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف، فيكون علة شبيهة بالأسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل أن ما يفضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية، وإلا فإن كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض، وإلا فهو علة تشبه الأسباب، كذا في التلويح، فاحفظ هذا المقام فإنه ينفعك فيما سيأتي من الكلام. اسما: لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه. ومعنى: لأنه مؤثّر فيه، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة قبل العمل. لا حكما: لأن حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئا إلى تمام الأجل، وفي الحال تلك المنافع معدومة لاتصلح أن تكون محلا للملك، فلايكون عقد الإجارة علة حكماً.

ولهذا: أي لكون عقد الإحارة علة معنى واسماً صعّ تعجيل الأجرة قبل الوجوب كما صعّ أداء الزكاة قبل تمام الحول. لايستند حكمه: والحاصل أن عقد الإحارة مثال ثان للقسم الخامس، ولكن الفرق بين هذا المثال والمثال السابق هو أن المثال الأول لايشبه الأسباب كما سبق تقريره، وعقد الإحارة يشبه الأسباب لما فيه من الإضافة إلى وقت مستقبل، كما إذا قال في شعبان: آجرتك الدار من غرة رمضان، يثبت الحكم من غرة رمضان، فهذه الإحارة لما لم يثبت من وقت الانعقاد و لم يستند حكمها إلى وحود العلة حيث لم يثبت من شعبان، شابحت بالسبب؛ لوقوع تخلّل الزمان بين السبب وحكمه. وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقتٍ علة اسمًا ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الأسباب.

## [النصاب جعل علة بصفة النماء]

وكذلك نصاب الزكاة في أول الحول علة اسماً؛ لأنه وضع له ومعنى لكونه مؤثّراً وكذلك نصاب الزكاة في الحوله المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء، فلما تراخى وهو الوحوب المواساة لكنه الكنه المواسب المواسباب. ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بحادث به، .........

إلى وقت: مثل قوله: أنت طالق غداً، وهذا مثال ثالث له، فهذا الإيجاب علة اسما لكونه موضوعاً للحكم المضاف إليه، ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم، لا حكما لتأخّره إلى الزمان المضاف إليه وعدم ثبوته في الحال. يشبه الأسباب: لتخلّل الزمان بينه وبين الحكم، وعدم استناده إلى وجود العلة من حيث لايثبت الحكم من وقت التكلم بل من غد. علة: لوجوب الزكاة، هذا مثال رابع.

لأنه إلخ: أي لأن نصاب الزكاة موضوع للوحوب شرعاً، ولذا يضاف الزكاة إليه. المواساة: أي الإحسان إلى الفقير، والغني إنما يعتبر بالنصاب، فصار النصاب موجباً للمواساة التي يتحقّق في أداء الزكاة.

بصفة النماء: الذي أقيم حولان الحول مقامه، مثل إقامة السفر مقام المشقة كما ورد: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول". حكمه: أي حكم النصاب وهو وجوب الزكاة إلى وجود النماء، وهو ليس بعلة حقيقية؛ لأنه وصف غير مستقل بنفسه. الأسباب: نعم لو لم يكن الحكم متراخياً إلى النماء لكان النصاب علةً من غير مشائحة بالأسباب، ولو كان النماء علة حقيقية للحكم لكان النصاب سبباً محضاً. ثم أوضح مشائحته بالأسباب بوجهين، أحدهما ما بينه بقوله: ألا ترى إلخ. بحادث به: أعني النماء الذي تراخى إليه الحكم ليس بحادث أي ثابت بنفس النصاب؛ لأن النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الحيوان وزيادة المال في التجارة، والحكمي هو حولان الحول، لايحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التحار وتغير الأسعار الحادث بصنعه تعالى، فلما تراخى الحكم إلى ما ليس بحادث به تأكّد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بأمر منفصل، وتحقق الشبهة بالسبب. أقول: فيه بحث؛ إذ لو كان ذلك علة لأوجب نفس السببية لا شبهها، فلذا حمل بعض الفضلاء هذا الكلام والكلام الآتي الذي هو دليل ثان على ألهما دليل واحد، بأن يقال: تراخى حكم النصاب إلى ما ليس بحادث به وهو النماء الذي ليس بعلة مستقلة للحكم؛ لأنه وصف لايستقل بنفسه، فيكون النصاب علة شبيها بالسب. =

= نعم لو كان النماء علة مستقلة لكان النصاب سبباً حقيقيا، فافهم. والثاني ما بينه بقوله: وإلى ما هو إلح. شبيه بالعلل: يعني النماء الذي تراخى إليه الحكم شبيه بالعلل وليس بعلة مستقلة كما مرّ، فلما لم يكن علة مستقلة كان النصاب شبيها بالسبب لا سبباً حقيقيا؛ إذ لو كان النماء المتوسطة علة حقيقية لكان النصاب سبباً حقيقياً كما بينا في دلالة السارق، ولما كان يتوهم أن المتوسط بين النصاب والحكم هو النماء الذي ليس بعلة حقيقية فتردّد النصاب بين أن يكون علة يشبه السبب، أو سبباً يشبه العلة؛ لأن المتوسط إذا يكون علة حقيقية يكون الأول سببا محضاً كما علمت في دلالة السارق، وإذا يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا شبيها بالعلة فترد الأول بين الأمرين المذكورين، فلم كان الأول علة حقيقية، وإذا كان المتوسط ما ليس بعلة ولكنه يشبه العلة فترد الأول بين الأمرين المذكورين، فلم قلتم: النصاب علة يشبه السبب، ولم تقولوا بالعكس؟ فلفعه المصنف بقوله: ولما كان متراخيا إلح. العلل: ولو كان النماء مستقلاً بنفسه لكان النصاب سببا حقيقيا، ولما لم يكن مستقلاً لم يكن النصاب سبباً حقيقيا، فلا محالة أشبه العلل. وكان هذه الشبهة الذي حصل من جهة نفسه على الشبهة الذي حصل من جهة وصفه؛ لترجّح الأصل على الفرع، فلذا قلنا: النصاب علة يشبه السبب لا العكس. حكمه: أي حكم النصاب الذي هو علة يشبه السبب. قطعا: وقوله: "قطعا" داخل في النفي، والحاصل أن النصاب لما صار علة شبيهة بالسبب وتأخر حكمه إلى وجود النماء لايمكن القول بوجوب الزكاة في أول الحول بطريق القطع لفوات وصف بالسبب وتأخر حكمه إلى وجود النماء لايمكن القول بوجوب الزكاة في أول الحول بطريق القطع لفوات وصف. النساء؛ إذ العلة الموصوفة بوصف لايعمل بدون الوصف.

من البيوع: فإن العلة للملك، وهي البيع بنفسه ووصفه في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، ولكن حق المالك والتعليق بالشرط كانا مانعين لثبوت الحكم وهو الملك، فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد.

أصلا: والنماء فرعاً ووصفاً لايستقل بنفسه كما مرّ تقريره. ثابتاً من الأصل إلخ: لأن النماء وصف لايستقلّ بنفسه بل بالنصاب، فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول الحول متصفاً بأنه حولي كشجرة تبقى على الأرض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا البقاء هي بعينها من أول مانبتت، فلما أسند النماء إلى النصاب من أول الحول أسند الوجوب الذي كان موقوفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول الحول.

حتى صح التعجيل، لكنه يصير زكاة بعد الحول، وكذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام اسماً ومعنى إلا أن حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت، فأشبه الأسباب من هذا الوجه، وهو علة في الحقيقة. وهذا أشبه بالعلل من النصاب، .......

التعجيل: أي تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لوجود أصل العلة. بعد الحول: لعدم وصف العلة في الحال، فإذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدّى عن الزكاة لاستناد الوصف إلى أول الحول خلافاً لمالك؛ لأن النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عنده، وكونه نامياً بالحول بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين، فلايجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنده كما لايجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث، وقال الشافعي على النصاب قبل الحول علم علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبهة الأسباب، ولو كان وصف كونه حولياً من العلة لما صع التعجيل قبل كما لايصح التعجيل قبل النصاب، بل الحول أجل آخر المطالبة عن صاحب المال تيسيراً له، فعنده إذا أدّى قبل المجول وقع المؤدّى زكاة غير موقوف على حلول الأجل، كالمذيون إذا أدّى الدين قبل الأجل، وإذا وقع المؤدّى زكاة فليس له أن يسترد من الفقير قبل الحول.

علة لتغير الأحكام: التي تتعلّق بماله من تعلّق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث. اسما: لأنه وضع في الشرع للتغير من الإطلاق إلى الحجر. ومعنى: لكونه مؤثّرا في الحجر عن التصرفات بما زاد على الثلث، كما ورد في حديث سعد الله على على علم حكماً أشار إليه: إلا أن حكمه إلخ.

إلا أن حكمه إلخ: يعني حكم مرض الموت، وهو الحجر عن التصرفات إنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت، كالنصاب كان حكمه موقوفاً على وصف النماء، فلما تراخى حكمه إلى وصف الاتصال أشبه الأسباب، وفي الحقيقة هو علة، ووجه قولنا: "تراخى حكمه إلى وصف الاتصال" هو أنه لو وهب المريض جميع ماله وسلّمه إلى الموهوب كان ملكاً له في الحال؛ لأن العلة التي تمنع عن التصرفات- وهي مرض الموت- لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت، فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها، ويسترد منه ما زاد على الثلاث، ويستند هذا الوصف إلى أول وجود المرض، وإذا أسند الوصف إلى أول المرض استند بحكمه وهو الحجر، فيصير كأنه تصرّف بعد الحجر، ولو برء من المرض كان تصرّفه نافذاً؛ لأن العلة لم تتم بوصفها.

أشبه بالعلل إلخ: يعني المرض أشبه بالعلل من النصاب؛ لأن وصف الاتصال الذي يتراخى إليه الحكم حادث من المرض؛ لأن الآلام التي توصل إلى الموت تحدث من المرض بخلاف النماء، فإنه لايحدث من النصاب كما عرفت، فلما لم يكن وصف الاتصال أمراً أجنبيا لحدوثه منه فكان المرض لم يتوقف حكمه إلى أمر آخر بخلاف النصاب، فلذا صار عليته للحكم أقوى من النصاب، وهذا مثال حامس له وعد بعضهم هذا المثال والمثال الآتي، وهو شراء القريب مثالا للعلة التي في حيّز الأسباب أي علة يشبه الأسباب، وقد جعل فخر الإسلام العلة المتشابحة=

#### [شراء القريب علة]

وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشرى وهو الملك، فكان علة يشبه السبب كالرمي، وإذا تعلّق الحكم بوصفين مؤثّرين كان آخرهما وجوداً علة حكماً؛ لأن الحكم يضاف إليه لرجحانه على الأول بالوجود عنده ومعنى؛ لأنه مؤثّر فيه،

وهو الملك: لأن الشرى يوجب الملك، والملك في القريب يوجب العتق؛ لقوله عند: "من ملك ذا رحم محرم منه عتى عليه"، [الترمذي:رقم:١٣٦٥]، فيكون العتق مضافاً إلى أوّله بواسطته، فمن حيث إنه علة العلة فكان علة، ومن حيث توسّطه بينهما الواسطة يشبه السبب. كالرهمي: فإنه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب، من حيث إن الفتل بالرمي إنما يتوقف على نفوذ السهم ومضيّه في الهواء حتى لايجب القصاص بمحرّد الرمي، ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق. اعلم أن المصنّف في لم يصرّح في هذا المثال أنه علة اسماً ومعنى لا حكماً كما صرّح في غيره وإن أدرجه تحت أمثلة هذا القسم، ويفهم من هذا أن هذا المثال ليس علة اسماً ومعنى لا حكماً، وأن المصنف اختار مذهب فخر الإسلام في وجعل العلة المتشائحة بالسبب قسماً آخر، وأورده بعد العلة اسماً ومعنى لا حكما، وأما مثال العلة معنى وحكماً لا اسماً فما بينه المصنف في بقوله: وإذا تعلق إلى بينه المعنف مؤثرين: كالقرابة والملك للعتق، واحترز بقوله: "مؤثرين" عما إذا كان أحدهما مؤثراً في الحكم دون الآخر، فإنه حينئذ العلة هو المؤثر والآخر شرط.

لأنه مؤثّر فيه: يعني الوصف الأخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكما؛ لوجود الحكم عنده، والوصف الأخير الأول وإن كان موجوداً ولكن الحكم لايضاف إليه بل يضاف إلى الوصف الأخير؛ لرجحان الوصف الأخير على الأول على الأول بسبب وجود الحكم عند وجوده، فإن الحكم إذا وجد بوجود الوصف الأخير و لم يوجد بالأول لكان الوصف الأخير راجحا عليه، فإذا كان راجحا يضاف الحكم إليه، فكأن الوصف الأول معدوم، وهو علة معنى أيضاً، فإن المؤثر في الحكم هو الوصف الأخير، وأما الوصف الأول فهو يكون علة معنى لا اسماً ولا حكماً، وذلك كالقرابة والملك، فإن المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الأخير منهما أيهما كان، فإن الملك أخيراً بأن اشترى عبداً قريباً ومحرماً منه فالملك حينئذ علة للعتق حكماً؛ لوجود العتق عنده ومعنى؟ =

<sup>=</sup> بالسبب قسماً آخر سوى الأقسام السبعة، فبين تلك العلة وبين العلة اسماً ومعنى لا حكماً عموم من وجه؛ لصدقهما في الأمثلة السابقة، وصدق الأول فقط في شراء القريب، وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف، فعلى هذا شراء القريب ليس من أمثلة العلة اسماً ومعنىً لا حكماً، بل هو علة اسماً ومعنىً وحكماً.

وللأول شبهة العلل، حتى قلنا: إن حرمة النساء ثبت بأحد وصفي علة الربا؛ لأن الربا النسيئة شبهة الفضل، فيثبت بشبهة العلة. والسفر علة للرخصة اسماً وحكماً لا معنى، فإن المؤثر هي المشقة لكن السبب أقيم مقامها تيسيراً.

# [أنواع إقامة الشيء مقام غيره]

وإقامة الشيء مقام غيره نوعان: أحدهما إقامة السبب الداعي مقام المدعوّ .......

= لأنه مؤثّر فيه لا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هوالمجموع، والوصف الأول وهو القرابة يكون علمة معنى فقط؛ لأنه أيضا مؤثّر فيه كما فرضنا، وإن كان القرابة أخيراً بأن اشترى عبداً مجهول النسب ثم ادّعى أنه ابنه أو أخوه، فتكون القرابة علمة للعتق حكما؛ لوجود العتق عنده ومعنى؛ لكونه مؤثّراً فيه لا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع له، ويكون الملك حينئذ علمة معنى فقط لكونه مؤثّرا كما فرض، لا حكماً؛ لأنه لم يوجد عنده العتق بل إذا ادّعى القرابة، ولا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع له، هذا توضيح المقام.

وللأول: أي للوصف الأول من الوصفين المؤثرين شبهة العلل، وليس هو سبب محض غير مؤثّر في المعلول وإلا لكان الجزء الأخير هو العلة وحده لا مجموعهما. وصفي علة الربا: والوصفان: القدر، والجنس، فمجموعهما علمة كاملة لربا الفضل الذي هوالربا حقيقة، حتى لوباع صاع الحنطة بصاعي الحنطة لايجوز، وحرمة الربا النسيئة يثبت بأحد الوصفين وهو الجنس والقدر، حتى لو أسلم الثوب الهروي بالثوب الهروي لايجوز لوجود الجنس، ولو أسلم شعيراً في حنطة لايجوز أيضاً لوجود القدر، وذلك لأن الربا النسيئة وهو ليس بفضل حقيقة، ولكن له شبهة الفضل من حيث إنه يتفاوت الأثمان بتفاوت النقد والنسيئة، حتى يزاد الثمن في المبيع نسيئة، فلما لم يكن الربا النسيئة فضلاً حقيقة حتى يحتاج في تحريمه إلى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف، وله شبهة الفضل. بشبهة العلل، فكما أن القوي يثبت بالقوي كذلك الضعيف يثبت بالضعيف. اسما: لأنما تضاف إليه في وحده له شبهة العلل، فكما أن القوي يثبت بالقوي كذلك الضعيف يثبت بالضعيف. اسما: لأنما تضاف إليه في المشقة: دون السفر وحده له شبهة العلل، فكما أن القوي يثبت بالقوي كذلك الضعيف يثبت بالضعيف. المنا به. هي المشقة: دون السفر كما أشار إليه الله تعالى: ﴿ يُربِيدُ اللهُ يُربُدُ الْمُعَانِ اللهُ المُعَانِ اللهُ تعالى: ﴿ يُربِيدُ اللهُ المُعَانِ اللهُ المُعَانِ اللهُ ال

لكن السبب: أي سبب المشقّة وهو السفر غالباً. أقيم مقامها: أي مقام المشقة تيسيراً على العباد، ولأنها أمر باطن يتفاوت أحوال الناس فيه، فلا يمكن الوقوف على حقيقتها، فأقام السفر مقامها؛ لأنه سبب لها في الغالب، وهذا مثال للعلة اسما وحكماً لا معنى، ولما بلغ كلام الشيخ إلى إقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه وقال: وإقامة الشيء إلح.

كما في السفر والمرض، والثاني إقامة الدليل مقام المدلول، كما في الحبر عن المحبّة أقيم مقام الحاجة في أقيم مقام الحاجة في الحبة في الطهر أقيم مقام الحاجة في الطهر المائه ا

### [تعريف الشرط]

وأما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وحوباً به،

السفو والمرض: فالسفر سبب داع إلى المشقة، ولما كان الاطلاع عليها متعذّراً أقيم مقام المشقة، وجعل علة للرخصة اسماً وحكماً، وكذلك المرض سبب داع إلى التلف، وازدياد المرض الذي هو موجب حقيقي للرخصة لكن لما كان ذلك أمراً باطنا سقط اعتباره في إضافة الحكم إليه وأقيم المرض مقامه، وصار الحكم متعلّقا به. الخبر عن المحبة إلخ: ذلك الخبر الذي هو دليل على المحبة التي تكون في القلب ولايمكن الاطلاع عليها بغير الاطلاع الدال على ما في القلب، كما قبل: "جعل الكلام على الفؤاد دليلاً".

فأنت طالق: فقالت: أحبك، فيقع الطلاق. الطهر: الخالي عن الجماع، وهو دليل على حاجة الطلاق.

إباحة الطلاق: يعني إن الطلاق أمر ممنوع لما فيه من قطع النكاح المسنون، إلا أنه شرع ضرورة إنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق النكاح، والحاجة أمر باطن لايوقف عليه، فأقيم دليلها وهو زمان يتحدّد فيه الرغبة وهوالطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيراً. أقول: فيه وهن؛ لأن الطهر نفسه ليس دليل الحاجة كما لا يخفى، والأولى أن يقال: إن دليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق في الطهر؛ لأنه زمان يرغب الوطى فيه، فإذا أراد الطلاق فيه فيعلم منه أن له حاجة إلى الطلاق المانع عن الوطي، والفرق بين السبب لا يخلو عن تأثير له في السبب والدليل قد يخلو عن ذلك، فتكون فائدتُه العلم بالمدلول لا غير. اعلم أن المصنف اقتصر على بعض الأمثلة؛ لأن كثيراً من المسائل الاختلافية تبتني عليه، و لم يأت بالامثلة لجميع أصناف العلل.

يضاف إليه الحكم: احترز عن السبب والعلامة؛ لأن الحكم لايضاف إليهما. وجوداً عندة إلخ: أي يتوقف وحود الشيء عليه بأن يوجد عند وجوده لا وجوبه، واعلم أن الشرط على ماذكره المحققون على أربعة أقسام. الأول شرط محض، والثاني شرط فيه معنى العلة، والثالث شرط فيه معنى التبعية، والرابع شرط مجازاً أي اسماً ومعنى لا حكماً، كأول الشرطين علق بمجوعهما الحكم. ووجه الضبط أن وجود الحكم إن لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع، وإن كان تخلّل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل به فهو الثالث، =

فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله: "أنتِ طالق" عند دخول الدار لا به، وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البير في الطريق هو شرط في الحقيقة؛ لأن الثقل علة السقوط، والمشي سبب محض، لكن الأرض كانت ممسكة مانعة عمل ليلان طبعه إلى السفل الثقل، فصار الحفر إزالة المانع، فثبت أنه شرط، ولكن العلة ليست بصالحة للحكم؛ الثقل، فصار الحفر إزالة المانع من فبيل الشرط مو النقل من فبيل الشرط للمنابع من فبيل الشرط المنابع من فبيل الشرط بيها الثقل أمر طبعي لا تعدي فيه، والمشي مباح بلا شبهة، فلم يصلح أن يجعل علة النافل المنطة الثقل،

<sup>=</sup> كحل قيد العبد، وإلا فإن لم يعارضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها فهو الثاني كشق الزق، وإن عارضه فهو الأول كدخول الدار، وذكر فخر الإسلام قسماً خامسا سمّاه شرطاً في معنى العلامة، وهو العلامة نفسها؛ لأن العلامة عندهم من أقسام الشرط كالإحصان في الزنا، فعلى هذا أقسام الشرط خمسة.

فالطلاق المعلّق المعلّق بدخول إلخ: يعني إذا قال أحد لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإذا دخلت الدار يقع الطلاق عند الدخول، ولايجب به بل الوجوب إنما كان بقوله: إن دخلت الدار فانت طالق، ولكن وجوده كان موقوفاً على هذا الشرط وهو الدخول، فالدخول من حيث لا أثر له في الطلاق، لا في الوجوب أي الثبوت، ولا في الوصول إليه لم يكن سببا ولاعلة بل كان علامة محضة، ولما كان شبيهاً بالعلل وكان بين العلامة والعلة فسمّيناه شرطاً بهذا الوجه من حيث يضاف إليه وجود الطلاق، وهذا مثال للقسم الأول، ومثال القسم الثاني ما بيّنه بقوله: وقد يقام إلخ. مقام العلة: خلفاً عنها وإن لم يكن لها تأثير في الحقيقة.

في الطريق: أي طريق غير مملوك للحافر. شوط في الحقيقة: لتلف ما يتلف بالسقوط فيه.

سبب محض: لأنه مفض إلى الوقوع في البير وليس بعلة له، بدليل أنه لونام في موضع فحفر ما تحته يحصل الوقوع بدون المشي. محسكةً: أي مانعة عن الوقوع في البئر، وهذا معنى قوله: مانعة عمل الثقل. أنه شوط: ولما كان يرد أن الحكم لايضاف إلى الشرط مع وجود العلة، والعلة للهلاك هو الثقل، والشرط على ما أثبتم هو الحفر، فلا بد أن يضاف الحكم إلى الثقل لا إلى الحفر، فلا يجب الضمان فدفعه بقوله: ولكن العلة إلح.

أمر طبعي: لأن الله تعالى خلق كذلك. لا تعدي فيه: وهذا الضمان ضمان العدوان، فلم يصلح بما لا عدوان فيه، فئبت أن العلة غير صالحة لإضافة الحكم إليها، والحكم إنما يضاف إلى العلة إذا كانت صالحة له، وإذا كانت غير صالحة فكيف يضاف إليها، فلم يصح ما قلتم، ولما كان يرد سلّمنا أن العلة لاتصلح فعند وجود السبب وهو المشي كيف أضفتم الحكم إلى الشرط الذي هو أبعد من السبب؟ فينبغي أن يضاف إلى المشي فدفعه بقوله: والمشي مباح إلح. بواسطة الثقل: لأن الواجب ضمان الجناية، ولما كان المشي مباحا فلا جناية فيه، =

وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة، وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلّق به من الوجود أقيم مقام العلة في ضمان النفس والأموال جميعاً. وأما إذا كانت العلة صالحةً لم يكن الشرط في حكم العلة، ولهذا قلنا: إن شهود الشرط واليمين إذا رجعوا جميعاً بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين؛ لألهم شهود العلة.

## [إذا اجتمع العلة والسبب]

وكذلك العلة والسبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب، كشهود التخيير الساحة لإضافة الحكم البها والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم إن الضمان على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة، والتخيير سبب.

<sup>=</sup> ولاضمان بدون الجناية، فلم يصلح هو أيضاً لأن يضاف إليه الحكم، فحينئذ لا بد أن يضاف الحكم إلى الشرط. وإليه أشار بقوله: وإذا لم يعارض إلخ. ما هو علة: وهو الثقل فإنه لايصلح لأن يعارض الشرط في إضافة الحكم كما مرّ بيانه. وللشرط شبهة إلخ: أي للشرط شبهة بالعلل في أنه يتعلّق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة، والضمير في قوله: "به" يرجع إلى الشرط، و"من الوجود" بيان لــــ"ما".

النفس والأموال: فيحب بالحفر ضمان النفس إذا تلفت نفس بوقوعها في البير، وضمان شيء آخر إذا تلف هو ولكن لايجب الكفارة ولايحرم عن الميراث؛ لأنهما متعلّقان بالمباشرة، ولا مباشرة للقتل، هذه إذا لم تكن العلة صالحة. لأنهم شهود العلة: يعني إذا شهد رجال بأن رجلا علّق طلاق امرأته بدخول الدار، وهذه الشهادة شهادة اليمين؛ لأن التعليق يمين يبدأ أنه يمين بغير الله تعالي، ثم شهد قوم بوجود الشرط أي بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم المهر، ثم رجع شهود الشرط واليمين جميعا، فالضمان على شهود اليمين خاصة؛ لأن اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر، وهذه العلة صالحة لأن يضاف إليها الحكم، فلايضاف إلى الشرط حينئذ كما قلنا، فالضمان أي ما أدّاه الرجل إلى امرأته من المهر على شهود العلة خاصة.

حكم السبب: أي كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لإضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار السبب أيضاً. كشهود التخيير والاختيار إلخ: يعني إذا شهد شاهدان: أن الزوج حيّر امرأته، وآخران: بأن المرأة الحتارت نفسها، هذا الاجتماع في الطلاق. وأما في العتاق فصورته هكذا: شهد شاهدان أن المولى قال لعبده" =

وعلى هذا قلنا: إذا اختلف الولي والحافر، فقال الحافر: إنه أسقط نفسه، كان القول الهول أي الواقع في البر المهول قوله استحساناً؛ لأنه يتمسّك بما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم، وينكر خلافة أي قول الحافر العافر الخافر الحافر الحافر ما إذا ادّعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدّق؛ لأنه صاحب علةٍ.

= إن شئت فأنت حرّ، وهذه شهادة التخيير، ثم شهد آخران بأنه اختار العتق بأن قال: شئتُ في ذلك المجلس، ثم قضى القاضي بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج وبالعتاق على المولى، ثم رجعوا عن الشهادة جميعاً فالضمان (وهو المهر وقيمة العبد) على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة للحكم، وهو صالح لأن يضاف إليه الحكم، وأما التخيير فسبب محض؛ لأنه مفض إلى الحكم، فعند وجود العلة الصالحة للحكم لايضاف الحكم إلى السبب، فلا ضمان على شهود التخيير.

<sup>\*</sup>فإن قلت: اليمين ليست بعلة قبل وحود الشرط، قلت: سميناه علة باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أن العلة أعم من الحقيقة وعما فيه معنى السببية.

وعلى هذا: أي على ماقلنا: إن الحكم لايضاف إلى الشرط عند وجود العلة الصالحة له. الولي: أي ولي الهالك الواقع في البئر. أسقط نفسه: أي وقع عمداً، فعلى قول الحافر لايجب الضمان عليه؛ لأن الحفر شرط، والوقوع عمداً علة صالحة لأن يضاف إليها الحكم وهو التلف؛ فعند المعارضة لايعتبر الشرط، وقال الولي: إنه وقع بغير عمد، فحينئذ يعتبر الشرط كما مرّ. استحساناً: ثم بيّن وجه الاستحسان.

الأصل وهو صلاحية إلخ: يعني الأصل هو أن العلة صالحة للحكم، وأما كون الشرط خليفة لها فهو أمر عارضي يتحقّق عند الضرورة، وهي عدم صلاحية العلة للحكم، فالحافر لما ادّعى أنه وقع عمداً، تمسلك بهذا الأصل وأنكر خلافة الشرط، فلذا يقبل قوله خلافاً للقياس، والقياس أن يقبل قول الولي؛ لأن ظاهر الحال شاهد له؛ إذ الإنسان لايلقي نفسه عادةً، وهو القول القديم لأبي يوسف، ونحن نقول: الظاهر يعارضه ظاهر آبحر، وهو أن البصير يرى أمامه بيراً فكيف يقع بغير التعمد، ولأنه لو يسلم قوله يلزم الضمان على الحافر بالظاهر، والظاهر يصلح حجة للدفع، ولايصلح أن يكون حجة ملزمة على الغير، فتركنا القياس لفساده الباطن.

إذا ادّعى الجارح إلخ: يعني إذا جرح رجل رجلا ومات المجروح، واختلف ولي المجروح والجارح، فقال الجارح: إنه مات بسبب آخر، وقال الولي: إنه مات بالجرح، فلا يقبل قول الجارح؛ لأن علة الموت وهو الجرح صدر منه، وهو يصلح لإضافة الحكم إليه، فعند وجود العلة الصالحة لايقبل قوله في المعارض المسقط من غير حجة، فكان القول قول الولي المتمسك بالأصل، فيجب الضمان على الجارح. ولما فرغ عن شرط فيه معنى العلة شرع في قسم ثالث وهو الشرط فيه معنى السببية وربط بينهما بقوله: وعلى هذا إلح.

### [الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة]

وعلى هذا قلنا: إذا حلّ قيد عبد حتى أبق لم يضمن؛ لأن حله شرط في الحقيقة، وله السبب لما أنه سبق الإباق الذي هو علة التلف، فالسبب ما يتقدّم، والشرط ما يتأخّر. ثم هو سبب محض؛ لأنه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير عادثة بالشرط، وكان هذا كمن أرسل دابة في الطريق فحالت يمنة ويسرة ثم أصابت شيئاً لم يضمنه،

وعلى هذا: أي على أن العلة إذا كانت صالحة للحكم لايضاف الحكم إلى الشرط والسبب.

لأن حله شوط إلخ: إذ القيد كان مانعاً، وحل القيد إزالة المانع، وإزالة المانع شرط كما مرّ، ولكن تخلل بينه وبين الإباق فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للإباق، فلايضاف إلى الشرط. والشوط ما يتأخّر: والحاصل الحل وإن كان في الحقيقة شرطاً كما مرّ ولكن له حكم السبب؛ إذ السبب الحقيقي يتقدّم على وجود العلة كما أن الشرط متأخّر عنها، وهذا الوصف حاصل للحل؛ لأنه سابق على الإباق الذي هو علة التلف، فثبت أن له حكم السبب.

هو: أي الحل وإن شابه السبب كما قلنا، لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة؛ لأن السبب الذي له حكم العلة تحدث العلة به كقود الدابة، وهنا ليس كذلك. غير حادثة بالشوط: وهو الإباق لما ثبت كون الحل شرطاً، وكونه في حكم السبب وعدم معنى العلة فيه ثبت أنه شرط في حكم السبب لا في حكم العلة، فلايضاف الحكم إلى هذا الشرط كما كان يضاف إلى الشرط الذي فيه معنى العلة كحفر البير، فعلى هذا لايلزم الضمان على من حلّ قيد العبد؛ لأنه صاحب شرط، له حكم السبب المحض.

لم يضمنه: المرسل أي إذا أرسل إنسان دابةً في الطريق فحالت يمنةً ويسرةً عن سنن الطريق، ثم سارت أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فأصابت شيئاً لايجب ضمانه على المرسل؛ لأن فعله وهو الإرسال قد انقطع بالجولان أو الوقوف، ثم إنها أنشأت سيراً آخر باختيارها. نعم لو لايكون لها طريق آخر سوى ذلك الطريق فإنه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السائق لها، وكذلك لو لم تجل بل صارت على وجهها فإنه لو أصابت شيئاً حينئذ يجب الضمان على المرسل؛ لأنه سائق لها ما دامت تسير على سنن إرساله، ولما كان يتوهم أنه كيف يكون حل القيد وهو الشرط مثل إرسال الدابة وهو سبب فدفعه بقوله: إلا أن المرسل إلح.

إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جُعل مسبباً. قال أبو حنيفة وأبو يوسف على فيمن فتح باب قفص فطار الطير: إنه لم يضمن؛ لأن هذا شرط حرى مجرى السبب لما قلنا. وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الأول سبباً محضاً، فلم يجعل التلف مضافاً إليه بخلاف السقوط في البير؛ لأنه لا اختيار له في السقوط حتى لو أسقط نفسه هدر دمه.

إلا أن المرسل إلخ: يعني كلامنا في عدم الضمان، فهما فيه سويّان وإن كان المرسل صاحب سبب؛ لأن الإرسال ليس بإزالة المانع، وقد تخلل بينه وبين السبب فعل فاعل مختار وهو غير منسوب إلى السبب حيث لم تذهب على سنن إرساله، وأما من حل القيد فهو صاحب شرط؛ لأن الحل إزالة المانع عن الإباق، وجعل سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل لما ثبت الأصل الذي مر وهو أن العلة إذا كانت صالحة للحكم فلايضاف الحكم إلى السبب وإلى الشرط، فالعلة هنا فعل الدابة وفعل العبد، وهما صالحان لأن يضاف إليهما الحكم؛ لأن فعلهما فعل فاعل مختار، وقد اعترض على فعل صاحب الإرسال ومحل القيد، فلا يضاف إلى من حل القيد؛ لأنه صاحب شرط وجعل مسببا ولا إلى المرسل؛ لأنه صاحب سبب.

فيمن فتح باب إلخ: حاصله أن عند محمد فعل الطير والدابة طبعي بمنزلة سيلان الماء عن الزق بعد الحرق، فلايصلح لإضافة التلف إليه، فيضاف إلى الشرط وهو فتح القفص، فيضمن من فتح باب القفص؛ لأنه صاحب شرط، والعلة وهو فعل الطير عير صالحة لإضافة الحكم إليه، وعند الشيخين عيد فعل الطير وكذا فعل الدابة اختياري مثل فعل العبد، فعلى هذا الأصل عندهما لا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير؛ لأن فعله فعل المختار وهو العلة لتلف الطير صالحة لأن يضاف إليه الحكم، فلما اعترض هذا الفعل على الشرط (وهو فتح باب القفص؛ لأنه إزالة المانع ولكنه له حكم السبب من حيث أنه يتقدّم على العلة) بقي الشرط سبباً محضا ليس فيه معنى العلة، والسبب مع وحود العلة الصالحة لايضاف إليه الحكم، فلا ضمان عليه، وهذا بخلاف السقوط في البير فإنه وإن اعترض على الشرط وهو الحفر لكنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف إليه الحكم، فإذن لا بد أن يضاف إلى الشرط، ولذا قلنا: لو وقع في البير عمداً يضاف إليه الحكم، فلا ضمان على الحافر في هذه الصورة، فيكون دمه هدراً.

ف: والقسم الرابع شرط اسما لا حكماً كأول الشرطين في حكم تعلق بهما، مثاله قوله لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق، فالدخول في الدار الأولى شرط اسماً لتوقّف الحكم عليه في الجملة، لا حكما لعدم تحقّق الحكم عنده، بل الحكم إنما يوجد عند الدخول الدار الثانية، فهو شرط اسماً وحكماً من جميع الوجوه، =

### [تعريف العلامة]

وأما العلامة فما يعرّف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود، وقد يسمّى العلامة شرطاً مثل الإحصان في باب الزنا، فإنه إذا ثبت كان معرّفاً لحكم الزنا، فأما أن يوجد الزنا بصورته ويتوقّف انعقاده علة على وجود الإحصان فلا، ......

= فلو وجد الشرطان في الملك بأن دخلت الدارين وهي في نكاحه فلاشك بنزل الجزاء فيقع الطلاق اتفاقاً، وإن لم يوجدا في الملك بأن أبانها فدخلت الدارين، أو وجد الأول في الملك دون الثاني، بأن دخلت إحداهما وهي في نكاحه ثم أبانها فدخلت الأخرى كمن تطلق اتفاقا وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أبانها فدخلت إحداهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى ففيه اختلاف، تطلق عندنا لنزول الجزاء؛ لأن المدار على آخر الشرطين، وإنما يحتاج إلى الملك وقت التعليق ووقت نزول الجزاء، والملك في الوقتين موجود، وأما ما بين ذلك فلايوجد وإنما يحتاج إليه، وعند زفر لاتطلق؛ لأن الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء، فكما في إحداهمايشترط الملك كذا في الأخرى، فإذا لم يوجد الملك في الأول لايقع الطلاق كما لايقع إذا وجد الملك في الأول دون الثاني بالاتفاق. والخامس: شرط في معنى العلامة كالإحصان في الزنا، والمصنف ترك هذين القسمين وإن كان ذكر العلامة يغني عن الحامس. العلامة: ففي اللغة الأمارة، كالميل للطريق والمنارة للمسجد, وأما في الشرع فما بينه بقوله: فما يعرف الوجود: أي وجود الحكم، واحترز به عن السبب.

وجوب: أي وجوب الحكم، واحترز به عن العلة، ولا وجود الحكم، واحترز به عن الشرط، فالعلامة دليل محض على وجود الحكم عند وجودها وعلم عليه فحسّبُ، مثل الأذان: إنه علم الصلاة. شرطاً: مجازا وهو القسم الخامس من الشرط، فإنه في الحقيقة علامة ولكنه يسمّى شرطاً مجازاً. لحكم الزنا: وهو الرجم فهو حال في الزاني، ودليل على أنه إذا وجد الزنا في تلك الحالة يلزم الرجم وليس بشرط لحكم الزنا كما بينه بقوله: فأما أن إلخ.

الإحصان فلا: أي لو كان الإحصان شرطاً لحكم الزنا وهو الرجم والحال أن الزنا علة للرجم لتوقف كون الزنا علة على وجود الإحصان، والأمر ليس كذلك؛ لأنه لو حدث الإحصان بعد الزنا لايثبت بوجوده الرجم، فإذا وحد الزنا وهو العلة ثم وجد الإحصان وهو على قولكم شرط صحيح لتاخره عن العلة، ومع هذه لايثبت الحكم، فثبت أنه ليس بشرط، ومعلوم أنه ليس بعلة ولا سبب أيضاً؛ لأنه ليس بطريق مفض إليه، فلا محالة هو علامة.

ف: هذا ما ذهب إليه القاضي الإمام أبو زيد في التقويم، واختاره بعض المتأخرين، وأما المتقدّمون وعامة المتأخرين فقد سمّوا الإحصان شرطاً لوجوب الرجم؛ لأن شرط الشيء ما يتوقّف عليه وجوده، والإحصان كذلك، وأما تقدّمه على وجود الزنا فلاينافي ذلك؛ لأن تأخّر الشروط عن صورة العلة ليس بلازم، بل بعض الشروط =

ولهذا لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا بحال.

# [فصل في اختلاف الناس في العقل]

فصل: اختلف الناس في العقل أهو من العلل الموجبة أم لا؟ فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية،

ولهذا: أي لأن الإحصان علامة وليس بشرط حقيقي. إذا وجعوا بحال: يعني إذا شهد القوم على رجل أنه زن ثم شهد الآخرون أنه محصن فرحم، فإن رجع شهود الإحصان فلا ضمان وهو الدية عليهم بحال، سواء رجعوا مع شهود الزنا أو وحدهم قبل القضاء أو بعده؛ لأهم كانوا شهود العلامة، والعلامة لا يتعلّق بما وجوب ولا وجود، فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوحه، فإذا لم يضف الرجم إلى العلامة وهو الإحصان، فشهود الإحصان بريئون عنه، فلا ضمان عليهم خلافاً لزفر، فإن عنده عليهم ضماناً؛ لأن الإحصان شرط الرجم، فيضاف الحكم إليه. والجواب أنه ليس بشرط كما قلنا، فلايجوز إضافة الحكم إليه، ولو سلّمنا أنه شرط كما ذهب إليه المتقدّمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لايضاف الحكم إلى الشرط، فشهود الزنا شهود العلة، وهي صالحة للحكم فيضاف التلف إليهم فيحب عليهم الضمان خاصة إن رجعوا عن الشهادة، فإن ثبتوا انقطع الحكم بشهادةم عن الشرط.

لما فرغ المصنف عن بيان الأحكام وما يتعلّق به الأحكام، وكان البحث من هذين الأمرين بحثاً عن المحكوم به، وهو فعل المكلّف شرع في بيان المحكوم عليه وهو المكلّف، فشرع في أهليته، ولما كان من المعلوم أن أهليته لاتحصل بدون العقل، فبدأ بذكر العقل أولا فقال: فصل اختلف الناس إلخ. لما استحسنه: مثل معرفة الصانع بالألوهية وشكر المنعم. لما استقبحه: مثل الجهل بالصانع وكفران النعمة. العلل الشرعية: لأن العلل الشرعية ليست بموجبة بذاتما بل هي أمارات في الحقيقة، ومع هذا تجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العلل العقلية، فإنها موجبة ومحرمة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل، فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية.

ف: اعلم أن القبح والحسن يطلقان على ثلاثة معان: الأول كون الشيء ملائماً للطبع، أو منافراً له، الثاني كونه صفة كمال أو صفة نقصان، والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلا، وكونه متعلق الذم عاجلاً =

<sup>=</sup> يتقدّمها كشرط الصلاة وشهود النكاح، وذهب بعضهم إلى أنه شرط فيه معنى العلامة.

فلم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل أو يقبحه، وجعلوا الخطاب متوجّها بنفس العقل، وقالوا: لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب وترك الإيمان وإن لم تبلغه الدعوة، وقالت الأشعرية: لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع، ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور.

### [القول الصحيح في الباب]

والقول الصحيح في الباب أن العقل معتبر لإثبات الأهلية، .........

<sup>=</sup> والعقاب آجلاً، فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقاً، وأما بالمعنى الثالث فهو المتنازع فيه عند الفريقين، كذا في التوضيح. فلم يجوزوا: المعتزلة بناءً على أصلهم.

ما لايدركه العقل: كرؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعامّة أحوال الآخرة. يقبحه: فما يقبحه العقل لايجوز أن يثبت بدليل شرعيّ، فلذا أنكروا كون القبائح مخلوقةً له؛ لأن إضافتها إلى الله قبيح عند العقل.

لمن عقل إلخ: يعني من عقل سواء كان صغيرا أو كبيراً ثم منع نفسه عن طلب الحق وترك الإيمان بالله تعالى لايقبل عذره يوم القيامة عند الله تعالى وإن لم يأته الرسول، وإن لم يرد عليه السمع بأن نشأ على شاهق الجبل؛ لأن عقله كان كافياً في ذلك.

دون السمع: فلايعرف حسن الإيمان والصدق والعدل وقبح أضدادها بدون السمع ولهذا قالوا: ومن اعتقد إلخ . فهو معذور: حتى جاز أن يكون من أهل الجنة، وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذَّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴿ (الاسراء:١٥) أي ليس من شأننا، ولايجوز منا ذلك التعذيب إلى أن نبعث رسولاً، واستدلوا بدلائل عقلية أيضاً، منها أن الحسن والقبح ليس بذاتيين، فإنه لوكان كل واحد منهما ذاتيا لم يتخلف عن الفعل، والتالي باطل، فإن الكذب وهو من أقبح القبائح قد يكون واحباً لعصمة نبي وإنقاذ بريء. والجواب لانسلم أن الكذب صار حسنا في الصورة المفروضة، بل غاية الأمر أن هناك ارتكاب أقل القبيحتين الذين أحدهما تجويز قتل النبي، والثاني إنجائه بالكذب، وأقلهما الكذب.

في الباب: أي في باب العقل وهو مختار الحنفية. الأهلية: أي أهلية الخطاب؛ إذ الخطاب بمن لايعقل قبيح، فليس العقل مهدراً كما قالت الأشعرية، ولا موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة، فمن لم تبلغه الدعوة لا يكون مكلفا بمجرد العقل من غير أن يمر عليه زمان التجربة والتأمل؛ لأن العقل ليس بموجب بنفسه بل هو آلة الإدراك، فإذا لم يعتقد إيماناً ولاكفراً كان معذوراً حيث لم يجد مدةً يتمكّن فيها الإدراك والتأمّل، فإذا أمهله الله تعالى حتى =

#### 

= أعانه بالتحربة ودرك العواقب ثم لم يؤمن بالله تعالى لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة؛ لأن إدراكه مع مشاهدة دلائل التوحيد بمنسزلة الدعوة؛ إذ العقل حينئذ قائم مقام الرسول عليه، فمذهبنا بين الإفراط والتفريط. وترجمة الخلاف أن حسن الأفعال وقبحها شرعيّ عند الأشعرية، أي لايعرف بغير بيان الشارع أن هذا الفعل مثلا مستحق للمدح والثواب، وهذا للذم والعقاب، لا دخل للعقل فيه أصلاً، فما أمر الشارع به فهو حسن وما في عنه فهو قبيح بهذا المعنى، وإن انعكس الأمر لانعكس الأمر، وعقلي عندنا وعند المعتزلة أي لايتوقف على الشرع، بل الحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه، فلو لم يرد الشرع وكانت الأفعال متحققة كانت حسنة وقبيحة، بمعني أن في ذاها اقتضاء لأن يفيض على فاعله الثواب والعقاب، والشرع كاشف عن حسنها وقبحها، فقوله تعالى: ﴿ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ﴾ دليل على أن الصلاة والزكاة حسنة، لا أن حسنها به لو لم يرد لم تكن حسنة حتى حالها وحال الكفر سواء، لكن عندنا حسن الأفعال وقبحها لايستلزم حكماً في العبد من الله يعدل بل يصير موجباً لأن ينزل عليه حكم من الله تعالى، فإن كان قبيحا فهو مستحق لأن ينزل عليه حكم التكليف من الله المحكم الذي لا يرجح المرجوح ولايامر بالفحشاء والمنكر، فما لم يحكم ليس هناك حكم، أي خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين.

ومن هنا أشرطنا بلوغ الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلكهم، فإن عندهم الأحكام متحققة وإن لم يرد الشرع، فالقبيح حرام والحسن مأمور به من الله تعالى بغير أن ينهى الله تعالى عنه أو يأمر به، والمراد من كونه حراماً ومأموراً به قبل ورود الشرع أنه يعاقب عليه ويثاب عليه وإن لم يرد الشرع، وليس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بأفعال المكلّفين كما هو المتعارف، وإلا يرجع مذهب المعتزلة إلى أن خطاب الله تعالى ثابت بدون أن يخطب، وهذا كما ترى من فساده، فافهم. هذا تحرير محل النزاع، وأما أدلة الفريقين فمذكورة في المطوّلات لم نأت بما ههنا لضيق المقام.

ف: قال في "المسلم": لا حكم إلا من الله، [رقم: ٢٤٦٨] وقال الشارح مولانا نظام الدين على: هكذا قال الشيخ كمال الدين ابن الهمام وغيره، وفيه إشارة إلى ضعف ما في البزدوى، وتبعه كثيرون من أن المعترلة مذهبهم أن العقل استبدّ بالحكم فهو الحاكم، وقد أورد الشغب الكثير فيه بل مذهبنا ومذهبهم أن الحكم له تعالى واحد ألبتة، فهو الموجب والمحرم، ولا سبيل للعقل إلا إلى المعرفة فهو عارف لما حكمه فريما يستبدّ بمعرفته، وكثيراً ما يستعين بالنصوص كما ستطلع عليه إنشاء الله تعالى.

ولما فرغ عن بيان المذاهب الواقعة في اعتبار العقل وعدم اعتباره شرع في تعريفه، فقال: وهو نور إلخ. في بدن الآدمي: قيل: محله: الدماغ عند الفلاسفة، والقلب عند الأصوليين، ومعنى النور الظهور، وهو ظاهر ومظهر كضوء الشمس، فإنه بواسطته يبصر المحسوسات، فكذلك العقل نور يدرك به حقائق الأشياء وبواطنها، بل العقل أولى باسم النور؛ لأنه يهتدي به إلى المعقولات بخلاف ضوء الشمس، فإنه واسطة لإدراك المحسوسات.

درك الحواس: يعني العقل نور يتضح به طريق ابتدائه من موضع ينتهي إليه درك الحواس؛ لأن الإنسان إذا بصر بناءً وانتهى إليه حسن البصر يدرك بعقله أن له بانياً ذا حياة وقدرة وعلم، فهذا طريق ابتداؤه من حيث انتهى إليه درك الحواس وهو البناء، وهذا الطريق اتضح بسبب العقل. وهو: أي العقل في الملك الباطن. الملكوت: أي الملك، والتاء زائدة للمبالغة كالجبروت والرغبوت. بزغت: أي طلعت الشمس، والجملة الشرطية تعليل لقوله: "وهو كالشمس". بشهابها: أي بنورها من غير أن توجب الشمس رؤية تلك الأشياء، فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير أن يكون العقل موجباً لذلك.

ف: اعلم أن في هذه العبارة إشارة إلى ردّ المعتزلة المحالفين لنا في مسألة النظر، وإني سأتلو عليك تفصيل المذاهب فيها، وأبين ما هو الحق فيها، فاعلم – أرشدك الله تعالى – أن عند الأشعري إفادة النظر العلم بالعادة لا دخل للنظر في الإفادة أصلاً ليس علة تامة ولا ناقصة، بل العلم يدور معه دوران أمر مع آخر، لا علاقة بينهما في الأكثر أو الدائم كوجود الإنسان مع الحمار، فلو كان الإنسان موجوداً بلا وجود همار أو بالعكس فلا مضائقة؛ إذ لا مؤثر عنده إلا الله تعالى يمعنى أنه المستقل، لكنه فاعل مختار، فصدور المعلول عنه بلا وجوب منه كما ذهب إليه الفلاسفة؛ لأن الوجوب ينافي الاختيار، ولا وجوب عليه كما ذهب إليه المعتسزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى، وأما عند المعتزلة فالإفادة بالتوليد، وهو عبارة عن إيجاد فعل بتوسط فعل آخر رحل كحركة المفتاح بحركة اليد، وكالألم بعد الضرب، فإذا باشر النظر يحدث بعده العلم، كما إذا ضرب رحل رحلا فبمباشرة الضرب يحصل الألم بعده، وأما عند الحكماء فبطريق الإعداد، فإن النظر يعدّ الذهن إعدادا تامًا، فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوباً منه. هذا تفصيل المذاهب، والحق أن العلم واحب عقيب النظر وإن فيفيض عليه العلم عن المبدأ الفياض وجوباً منه. هذا تفصيل المناهب، والحق أن العلم واحب عقيب النظر وإن

أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغيّر، وكل متغير حادث، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لايعلم أنه حادث، والعلم بهذا الامتناع ضروري، وأما إبطال التوليد فلأن العلم ممكن في نفسه وإن كان بعد النظر، وكل ممكن مقدور له تعالى، فيكون هو أيضا مقدورا لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته، وهذا هو مختار الإمام الرازي، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين، وبه ارتضى صاحب المسلم، =

وما بالعقل كفاية. ولهذا قلنا: إن الصبيّ غير مكلّف بالإيمان، حتى إذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين أبوين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تُجعل مرتدة، ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها، وكذا نقول في الذي في المنافل البائغ لم تبلغه الدعوة: إنه غير مكلف بمجرد العقل، وإنه إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً ولم يعتقد على شيء كان معذوراً،

= وقال شارحه مولانا نظام الدين على: فالأصلح الوجوب، وكون النظر علة قريبة والفياض هو الله تعالى، ولذلك يحكم العقل بالوجوب، و لم أجد هذا المعنى مخالفاً للنصوص الإلهية والنبوية. فتدبر في هذا المقام، فإنه من مزال الأقدام. كفاية: يعني وإن كان العقل آلة للإدراك ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى. هذا ما قال بعض الشراح، والأولى أن يقال: إن العقل وإن كان يعرف قبح الأفعال وحسنها ولكنه ليس بمستبد في ذلك أي ليس بمستقل، حتى يتحقق الأحكام بمجرد العقل من غير ورود الشرع، كما هو مذهب المعتزلة.

غير مكلف بالإيمان: أي الإيمان ليس بواجب عليه؛ لأن الوجوب وكذا سائر الأحكام بالخطاب لا بمجرّد العقل، وهو غير مكلّف لقوله عليه: "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى استيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المعتوه حتى يعقل". رواه الترمذي[رقم:١٤٢٣] وأبو داود والدارمي عن عائشة وابن ماجة عنها وأحمد، وصحّحه الحاكم، ولكنه لو آمن يصحّ إيمانه لوجود العقل، وعند الأشعرية إيمانه غير صحيح؛ إذ العقل لا يعبأ به عندهم، والاعتبار بالشرع، وفي حقه الشرع ليس بموجود؛ لأنه غير مكلّف، وعند المعتزلة لما كان العقل كافياً يجب عليه الإيمان وإن لم يرد به الشرع. المواهقة: هي المرأة التي قاربت البلوغ. وهي تحت مسلم إلخ: بيان لإسلامها الحكمي بوجه آكد.

لبانت من زوجها: يعني إذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم، فاستوصف منها الإسلام ولم تقدر على البيان لا يحكم بردتها؛ لأن الردة خروج عن الإسلام، وهي لم تكن مسلمة قبل لعدم قدرتها على وصف الإسلام، فلايحكم بردتها ولكن هي غير مكلّفة بالإسلام بسبب عدم البلوغ؛ إذ العقل وإن كان موجوداً فيها لكنه غير كاف، فإذا لم يجب عليها الإسلام لاتبين عن زوجها. نعم لو بلغت ووجب عليها الإسلام وهي بعد البلوغ أيضاً لاتقدر على وصف الإسلام لبانت من زوجها ألبتة. وكذا: أي كما قلنا في الصبي العاقل: إنه غير مكلف بالإيمان لعدم كفاية عقله تغيّر ورود الشرع في حقّه بسبب عدم بلوغه كذا نقول في: إلح.

الدعوة: أي دعوة الرسول أو من قام مقامه بأن يكون على شاهق الجبل ولم يبق بعد البلوغ حتى يعينه الله بالتحربة ودرك العواقب. كان معدوراً: هذا إذا مات بعد البلوغ من ساعته، فإذا لم تبلغه الدعوة ولم يأته مما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيده سبحانه وتعالى.

وإذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة، على نحو ما قال أبو حنيفة على في السفيه إذا بلغ خمساً وعشرين سنة: لم يمتنع ماله عنه؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان، فلا بدّ من أن يزداد به رشداً.

### [لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من ألغاه]

وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه، فلا دليل له يعتمد عليه، ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضا، وهو مذهب الشافعي هي الله فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا،

وإن لم تبلغه الدعوة: لأنه وجب عليه الإيمان لوجود الأمرين: أحدهما العقل، والثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو من قال: إلخ. لم يحتنع ماله عنه: وإن لم يونس منه رشداً مع أن دفع المال إليه متعلق بإيناس الرشد كما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالُهُمْ ﴾ (النساء:٦).

استوفى مدة إلى: فهذه المدة أقيمت مقام الرشد، والرشد فيها وإن لم يتحقق ولكن نقول: إنه موجود تقديراً. وهو يكفي في دفع الأموال؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً ﴾، فأتى بالنكرة فالمعنى إن رأيتم منهم رشدا سواء كان تحقيقا أو تقديرا، فكما أقيمت المدة مقام الرشد كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص المذكور أقيم مقام الدعوة، فإذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذباً، ولما كان يرد على مسألة السفيه أنكم لما قدرتم خمسا وعشرين سنة، والقياس كان يقتضي أن يقدر ثلاثة أيام اعتباراً بالمرتد فأجاب عنه: وليس إلى. ذليل قاطع: في تعين الحد، للإمهال ليس نص قاطع حتى يقال: مدته ثلاثة أيام أو أكثر؛ لأن العقل متفاوت في أصل الخلقة، فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لايهتدي غيره إليه في مدة كثيرة.

فمن جعل العقل إلخ: يعني من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقّق الأحكام بغير ورود الشرع وينكر وجود الشرع في وينكر وجود الشرع في مقابلته كما بذهب إليه المعتزلة، فلا دليل لهم على مذهبهم يعتمد عليه، وما استدلّوا به فهو مجروح وممنوع، فليس عندهم دليل عقليّ ولا نقلي يفيد الظن فضلاً عن اليقين.

وهو مذهب الشافعي على الخزن فإن عند الشافعي من قتل رجلا عاقلا بالغالم تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل؛ لأن القتيل إذا لم تبلغه الدعوة وإن كان عاقلا بالغا وكان يمكن له الاستدلال على توحيده تعالى لم يجب =

فجعل كفرهم عفواً، وذلك لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر لإثبات الأهلية، فإنما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد، فيتناقض مذهبه، وأن العقل لا ينفك عن الهوى، فلا يصلح حجة بنفسه بحال. وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية قلنا: الكلام في هذا ينقسم على قسمين: الأهلية، والأمور المعترضة عليها.

الكلام في هذا ينقسم على قسمين: الأهلية، والأمور المعترضة عليها.

العسم الأول والثان المحلية اي على الأهلية

### [أنواع الأهلية]

الأهلية نوعان: أهلية الوجوب وأهلية الأداء، ......

= عليه الإيمان بالله تعالى فكفره عفو؛ لأنه لم تأته الدعوة ولا عبرة بعقله، وعندنا لا يضمن وإن كان قتله حراماً قبل الدعوة، ولكنه ليس بسبب الضمان؛ لأنا لانجعل كفره عفوا بحال، ولم نجعل غفلته عن الإيمان بعد استيفاء مدة التأمّل عذراً، فكان قتله قبل الدعوة كقتل نساء أهل الحرب. وذلك: إشارة إلى عدم الدليل على القولين، أما عدم دليل من ألغى العقل من كل وجه، وهو الأشعري والشافعي عليه ومن تبعهما.

لا يجد في الشرع إلى: يعني لا نص لهم على أن العقل غير معتبر، وإنما يقول بالأدلة العقلية فحينئذ اعتبر العقل حيث اعتمد على الأدلة العقلية، فكأنه يقول: العقل معتبر وليس بمعتبر، وهل هذا إلا تناقض صريح، وأما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يعتبر في مقابلته الشرع كما ذهب إليه المعتزلة، فتقريره هذا: وأن العقل لا ينفك إلى: يعني الوهم كثيراً ما يتعارض العقل، فيخلط عليه مطلوبه. ولذا ترى أن بعض العقلاء يخالف البعض، بل يناقض نفسه، فمرة يثبت أمرا ومرة ينفيه، فإذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه بحيث يقال: إنه حجة مستقلة بغير ورود الشرع، وإن الشرع لا اعتبار له عند مقابلته بالعقل. هذا تقرير المقام، وقد بقي خبايا في زوايا الكلام. من صفات الأهلية: على وجه قد مر، لا كما تقول المعتزلة.

الأهلية: وهي عبارة عن كون الإنسان أو الشخص بحيث يصلح أن يكون محط نزول الأحكام الشرعية أو التكليف، وقيل: هي عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهذه الصلاحية أمانة مملها الإنسان، كما قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾ (الأحزاب:٧٢)، ولذا خص بالتكليف من سائر الحيوانات التي ليس لها ذمة التكليف، وقد كان ظلوماً جهولا. وأهلية الأداء: إذا عرفت معنى الأهلية، فاعلم أن الأهلية على نوعين: النوع الأول أهلية نفس الوجوب وهو أن يكون قابلا لشغل الذمة، والنوع الثاني أهلية لوجوب الأداء، =

أما أهلية الوجوب فبناءً على قيام الذمة، فإن الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء بناءً على العهد الماضي. قال الله تعالى: ﴿وَإِذَ أَحَدُ رَبُّكُ مَن بِي آدم مِن ظهورهم ذريتهم ﴾ إلى آخر الآية، وقبل الانفصال هو جزء من وجه، فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق و لم يجب عليه، ......

= وهو أن يكون قابلا وصالحا لإتيان الفعل، وقد عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، فالنوع الأول أي أهلية نفس الوجوب مبني على قيام الذمة، يعنى لا ثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، والذمة عبارة عن وصف يصير الشخص به أهلا للإيجاب عليه والاستحباب له، بناءً على العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق، كما أخبر به بقوله: ﴿وَإِذْ أَحَدُ رَبُّكُ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيّتَهُمْ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ السّتُ يربّكُمُ قالُوا بلي شهدُنا (لاعراف:١٧٢)، فلما أقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد أقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا، فبهذه الذمة صرنا أهلا لنفس الوجوب، وأهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية. بناءً: وإنما يثبت له الذمة بناء على العهد الماضى الذي بينه بقوله: وإذ أخذ إلخ.

﴿ وَإِذْ أَحَدُ رَبِكَ ﴾ إلى: دليل على ثبوت الذمة، حاصله أن الآدمي إذا يولد يكون له ذمة صالحة لما يجب له وعليه، فإن الولي إذا اشترى له شيئًا يثبت له الملك، وكذا يثبت له الوصية والإرث والنسب، وكذلك الثمن ومهر المرأة يجبان عليه بعقد الولي بإجماع الفقهاء، وهذا معنى ما يجب له وعليه، وهذه الذمة إنما ثبت بالعهد الذي حرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مرّ بيانه، فلو لم يكن له ذمة صالحة لهذه الأشياء بالعهد لم يجب له وعليه شيء؛ لأنه إذا ولد لم يكتسب شيئًا حتى يقال: إن الوجوب له وعليه إنما ثبت باكتسابه.

ف: اعلم أن تفسير تلك الآية الكريمة كما رواه أحمد عن أبي بن كعب في يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق، ويؤيّده حديث ابن عباس عن النبي في قال: "أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان - يعني عرفة - فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم قبلاً، قال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون". رواه أحمد [رقم: ٢٤٥٥] فلما ثبت تفسير الآية عن النبي على ما تلونا عليك، فقول من أشرب في قلوكم الاعتزال بأنه من باب التخييل والتمثيل مردود لا يعبأبه في مقابلة الحديث وإن كان ضعيفاً، فعلى ما قلوكم الأبوت الميثاق من الآية الصريحة في ذلك، لا بالسنة فقط.

ذمة مطلقة: يعني ثبوت الذمة الكاملة له إنما هو بعد الولادة، وأما قبل الانفصال أي قبل الولادة فهو جزء من وحه حيث يتبع الأم في العتق والحركة والسكون، فلايكون له ذمة مطلقة أي كاملة، ولكنه منفرد بالحياة معد للانفصال، فله ذمة من وجه. الحقي: من العتق والإرث والنسب والوصية، فهو أهل لتلك الأمور بهذا الاعتبار، =

وإذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان أهلا للوجوب له وعليه، غير أن الوجوب غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه، فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه، كما ينعدم لعدم محله، ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات؛ لما لم يكن أهلاً لثواب الآخرة، ولزمه الإيمان؛ لما كان أهلا لأدائه ووجوب حكمه، ......

= ولما لم يكن له ذمة كاملة كما مر"، فلايجب عليه شيء من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئاً لا يجب عليه الثمن وإليه أشار بقوله: ولم يجب إلخ. كان أهلا إلخ: والحاصل أن الجنين إذا لم ينفصل فله ذمة من وجه ،حيث يثبت له الحقوق من الإرث والعتق ولا يجب عليه حق غيره، وإذا انفصل فله ذمة كاملة فيثبت له وعليه، ولما كان يرد عليه من أنه إذا حصل له ذمة كاملة فينبغي أن يكون حكمه كحكم البالغين، فيجب عليه ما كان عقوبة وجزاء أيضا، كما ذهب إليه بعض مشايخنا مثل قاضي الإمام أبي زيد وغيره، فدفعه بقوله: غير أن إلخ.

غير مقصود بنفسه إلخ: يعني إنما المقصود والغرض الأصلي من نفس الوجوب حكمه وهو الأداء من اختيار، والصبي لايتصوّر منه الأداء بالاختيار لعجزه، فيبطل الوجوب في الأفعال التي لا بد من أدائه باختيار؛ لفوات الغرض، والشيء كما يبطل بفوت المحل-كبيع الحر وإعتاق البهيمة- يبطل بفوت الغرض أيضا، فلايلزم على الصبي ما لايمكن أداؤه بالاختيار فلا يكون حكمه كحكم البالغين، فلايجب عليه ما يجب عليهم.

وتفصيل المقام ما كان حقوق العباد من الغرم وضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والأقارب يلزم على الصبي، لأن الأداء بالاختيار في تلك الأمور ليس بضروري، ويكون أداء وليه كأدائه، وكأن الوجوب غير خال عن حكمه، وما كان عقوبة وحزاء لم يجب عليه؛ لأن المقصود من العقوبات المؤاخذة بالفعل، وهو لايصلح لذلك، فالوجوب ههنا خال عن حكمه فيبطل، والولي في ما يجب عليه العقوبة والجزاء لايصلح أن يقوم مقامه، وكذا حقوق الله الخالصة كالصلاة والصوم لايجب عليه أيضا؛ لأن الأداء بالاختيار أي بالنية ضروري فيها، والولي لايصلح أن يكون أداؤه قائماً مقام أدائه فيبطل الوجوب بفوت الغرض، وسيأتي التفصيل فوق هذا. ولما فرغ عن الجواب شرع في تفريعات على قوله: فحاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يبطل لعدم محلمه وغرضه كما يبطل لعدم علم، فقال: ولهذا إلخ. أهلا لثواب الآخرة، فوجوب تلك الشرائع على الكافر خال عن الغرض فيبطل، فلا تجب عليه تلك الشرائع، واحترز بقوله: "التي هي الطاعات" عن الشرائع التي ليست بطاعات، وليس الغرض منها ثواب الآخرة كالجزية والخراج، والزمه الإيمان أيضاً دفعه بقوله: ولزمه إلخ، ولزمه الإيمان إلى وحوب الإيمان على الكافر لا يفوت الغرض من الإيمان أيضاً دفعه بقوله: ولم للإيمان، فإذا آمن يحصل له ثواب الآخرة، فالكفوت الغرض، فيجب عليه الإيمان. ثم شرع في تفريع آخر وقال: ولم يجب إلخ, ولزمه الإداق من يحصل له ثواب الآخرة، فلايفوت الغرض، فيجب عليه الإيمان. ثم شرع في تفريع آخر وقال: ولم يجب إلخ,

ولم يجب على الصبي الإيمان قبل أن يعقل لعدم أهلية الأداء، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا بوجوب أصل الإيمان عليه دون أدائه، حتى صحّ الأداء من غير تكليف، من الصبي العاقل من الحمعة.

# [أنواع أهلية الأداء]

وأما أهلية الأداء فنوعان: قاصر وكامل، أما القاصر فيثبت بقدرة البدن إذا كانت أعلى أما القاصر فيثبت بقدرة البدن إذا كانت أعدما والنهما والنهما والنهما الملوغ، .....

لعدم أهلية الأداء: أي لايثبت نفس الوحوب على الصبي لعدم الفائدة، وهو الأداء عن الاحتيار، والصبي لايمكن منه أداء الإيمان باختيار لعدم العقل.

بوجوب أصل الإيمان إلخ: لأن الوجوب يتعلق بالأسباب وصلاحية الذمة، فالصبي العاقل أهل لأداء الإيمان، فلا يبطل نفس الوجوب في حقه لعدم فوات غرضه وهو الأداء، بخلاف سائر العبادات فإنها ليست بواجبة عليه لفوات غرض نفس الوجوب أن يقع الأداء عن الفرض، وأداء العبادات لايقع عن الفرض؛ لأنه لو وقع صلاته فرضا لافترض عليه سائر الصلوات، وفيه حرج عظيم، بخلاف الإيمان فإنه غير مكرّر، ولأن الغرض من نفس الوجوب الأداء على سبيل الإكمال، والصبي لضعفه لايحتمل أداء العبادات على وجه الكمال؛ لأن أدائها على وجه الكمال متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن، بخلاف الإيمان فإن أدائه لايتعلق بالبدن؛ لأنه من أحكام النظرية التي تتعلّق بالعقل، والعقل موجود فيه.

دون أدائه: أي لا نقول: إن أداء الإيمان واحب على الصبي العاقل قبل البلوغ؛ لأن عقله لم يتكامل بعد؛ لأن كمال العقل إنما هو بعد البلوغ. فوضاً: لأن الإيمان لايتنوع بين أن يكون فرضاً وأن يكون نفلا بل هو فرض، فلذا لايلزم عليه تجديد الإقرار بعد البلوغ. يؤدّي الجمعة: فالمؤدّى يقع فرضاً مع أن وحوب الجمعة لم يكن ثابتاً قبل الأداء، هذا ما ذهب إليه القاضي أبو زيد وشمس الأئمة الحلواني وفحر الإسلام على وقال الإمام شمس الأئمة السرحسى هذا والوجوب غير ثابت في حق الصبي وإن عَقل ما لم يتكامل عقله بالبلوغ.

أما القاصر إلخ: اعلم أن الأداء يتعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل، وقدرة العمل وهي بالبدن، فإذا تحقق الأهلية الكاملة، وإذا انتفت أو ضعفت إحدى القدرتين تحقق الأهلية القاصرة، وإليه أشار بقوله "إذا كانت قاصرة". قبل البلوغ: فقبل البلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان، وهذا أحد القسمين من الأهلية القاصرة وأشار إلى ثانيهما بقوله: وكذلك إلخ.

# [حكم تصرف الصبي العاقل]

كان معتوهاً: هو السفيه، فبدنه كامل ولكن عقله ناقص، كما أشار إليه: لأنه بمنزلة الصبي إلخ. صحة الأداء: يمعنى أنه لو أدّى يكون صحيحاً وإن لم يجب عليه. وعلى الأهلية الكاملة إلخ: فإذا بلغ وعقل يلزم عليه الأداء ويتوجه عليه خطاب الشارع؛ لأن أهليته حينئذ صارت كاملة بكمال العقل والبدن. ثم لما كان وقت اعتدال العقول في أفراد الإنسان متفاوتاً لايمكن إدراكه إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشرع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً.

وعلى هذا: أي على أن صحة الأداء تبتني على الأهلية القاصرة. إنه صحّ إلى أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عليه، وعند الشافعي على لايصحّ إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا، فيرث أباه الكافر ولاتبين منه امرأته المشركة؛ لأنه ضرر، وإن صحّ في أحكام الآخرة فيثاب على إيمانه، وهذا هو القسم الأول الذي هو حق الله حسن لايحتمل غيره. وما يتمحّض منفعته إلى: وهذا قسم ثان، وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض للصبي، فيصحّ مباشرة الصبي من غير رضاء الولى وإذنه.

العبادات البدنية إلخ: وهذا قسم ثالث، وهو ما كان دائراً بين كونه حسناً في زمان وقبيحاً في زمان، كالصلاة والصوم من العبادات البدنية، فيصح من الصبي أداؤها من غير وجوب عليه، وفي صحة الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث يعتاد أداؤها، فلايشق ذلك بعد البلوغ، ولذا قال عليه الصلاة والسلام: "مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً، واضربوهم إذا بلغوا عشراً". [المسند للإمام أحمد، رقم: ٦٦٨٩]

يتردد بين النفع والضور إلخ: وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع، فإنه إن كان رابحا كان نافعاً، وإن كان خاسراً كان ضاراً، والصبي لا يميز بين الضار والنافع، ولايعتبر فيه رأيه، فلا بد أن ينضم إليه رأي الولي. فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة هي الا يرى أنه صحّح بيعه من الأجانب بغبن فاحش في رواية اعتباراً لغبن فاحش في رواية اعتباراً لشبهة النيابة في موضع التهمة.

# [حكم تصرّف الصبي المحجور]

وعلى هذا قلنا في المحجور: إذا توكل لم تلزمه العهدة، وبإذن الولي تلزمه، وأما إذا أوصى الصبي بشيء من أعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافاً للشافعي هذه وإن كان فيه نفع ظاهرٌ؛

فصار كالبالغ إلخ: فينفذ تصرّفه بالغبن الفاحش مع الأجانب، كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة على خلافاً لهما، فإنه لايكون كالبالغ عندهما فلاينفذ بالغبن الفاحش، وإن باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن أبي حنيفة هي روايتان، في رواية ينفذ، وفي رواية لاينفذ، وإليه أشار بقوله بغبن فاحش: وهو ما لايتغابن الناس في مثله. في رواية إلح: أي في رواية ثبت أنه ردّ أبو حنيفة هي بيع الصبي مع الولي بغبن فاحش؛ لأن نيابة الولي حينئذ في موضع التهمة؛ إذ فيه تممة أنه إنما أذن تحصيلا لمقصوده.

وعلى هذا: أي على أن ما فيه احتمال الضرر لايملكه الصبي بنفسه ويتملكه برأي الولي. في المحجور: وإن كان يتناول العبد والصبي، ولكن المراد هو الصبي. لم تلزمه العهدة: أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن، والخصومة في العيب؛ لأن في إلزامها معنى الضرر، ولايثبت ذلك بالأهلية القاصرة. تلزمه: لأن قصور رأيه قد اندفع بانضمام رأي الولى إليه، فصار أهلاً للزوم العهدة.

بطلت وصيته عندنا إلخ: اعلم أن الوصية عندنا إزالة الملك بطريق التبرع مضافة إلى ما بعد الموت، فيكون ضرراً محضاً، فيعتبر بإزالة المال بطريق التبرع في حال الحياة، فلاتصح الوصية، وما حصل فيها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغني عن المال بنفسه بالموت فهو باتفاق الحال لا عبرة به، كما لو باع الشاة التي أشرفت على الهلاك لايصح بيعه وإن كان فيه نفع محض، وعند الشافعي على الوصية نفع محض؛ لأنه يحصل بما الثواب في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت، وما هو نفع محض يملكه الصبي كالهبة له، وإلى رد هذا الدليل أشار. نفع ظاهر: يعني هذا النفع وقع باتفاق الحال لا عبرة به، وإن سلّمنا أنه فيه نفع ولكن في بطلان الوصية نفع أزيد منه.

لأن الإرث شُرع نفعاً للمورث. ألا يرى أنه شُرع في حقّ الصبي. وفي الانتقال عنه أي الإرث أن الإرث أن الإرث أي الإيصاء أي الإلمان أي الإيصاء والهبة والقرض، ولم يشرع ذلك في حقّ الصبي، ولم يملك ذلك عليه غيره أي على الصبي، ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض، فإنه يملكه القاضي لوقوع الأمن عن التوى بولاية القضاء.

## [حكم الردة]

وأما الردة فلاتحتمل العفو في أحكام الآخرة، وما يلزمه من .........

نفعاً للمورث: فإن نقل ماله إلى أقاربه عند استغنائه عنه أولى من النقل إلى الأجانب، وهو أفضل شرعاً؛ لأن قيه صلة الرحم وإيصال النفع إلى القريب، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله حين قال لسعد الله "لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون الناس". [البخاري، رقم: ٢٧٤٢]

شُرع في حقى الصبي: أي إذا مات الصبي يرث عنه وارثه، ولو لم يكن فيه نفع لما شرع في حقه، فهذا تأييد على قوله: إن الإرث شرع نفعا للمورث، فلما ثبت أن في الإرث زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الأفضل. إلى الإيصاء إلى الإيصاء إلى الإيصاء فرراً فينبغي أن لايكون مشروعاً في حق البالغ أيضاً دفعه. ولم يشرع ذلك: أي المذكور من الأمور من الطلاق وغيره في حق الصبي، يعني البالغ له ولاية كاملة، فكما يملك المنافع يملك المضار أيضاً، بخلاف الصبي فإنه لايملك المضار بنفسه بل وليه لايملك أيضا، كما قال المصنف ولم يملك ذلك: المذكور من الطلاق وغيره. غيره: وهو الوليّ والوصي والقاضي ما خلا القرض إلى: أي سوى القرض لايملك أحد على الصبيّ من الأمور المذكورة؛ لأنه محلّ المرحمة والإشفاق لا محل الإضرار، أما القرض فالقاضي يملكه فله أن يقرض مال الصبي أحداً؛ لأن فيه فائده الصبي؛ إذ لو أودعه عند رجل وهلك عنده لهلك مال الصبي لايمكن الرجوع على المودع، بخلاف القرض فإنه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه بغير شهود وبينة، مال الصبي لايمكن الرجوع على المودع، بخلاف القرض فإنه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه بغير شهود وبينة، فكان مصوناً عن التوى أي التلف.

ف: اعلم أن الطلاق والعتاق عدم مشروعيتهما بغير الحاجة، أما عند وقوع الحاجة ومس الضرورة فهما مشروعان، قال شمس الأثمة على أصول الفقه: زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع أصلا في حق الصبي حتى أن امرأته غيز محل للطلاق، وهذا وهم عندي، فإن الطلاق يملك بملك النكاح؛ إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك، وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تخفّفت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحا. كذا ذكر صاحب "غاية التحقيق". وأما الردة إلخ: هذا قسم حامس، وهو ما يكون قبحا لايحتمل =

أحكام الدنيا عندهما خلافاً لأبي يوسف عليه، فإنما يلزمه حكما لصحته لا قصداً المي عند أي ألبت الله المرتداد الله المرتداد المرتداد ألبت المرتداد المرتدا

## [أنواع الأمور المعترضة]

فصل في الأمور المعترضة على الأهلية العوارض نوعان: سماوي ومكتسب، وهو ضد السماوي أما السماوي فهو .....

= غيره كالكفر، وكان الأولى أن يذكر المصنّف هذا القسم بعد القسم الأول، والحاصل أن هذا القسم من الأفعال يعتبر من الصبي لو ارتد والعياذ بالله تعالى – تعتبر ردته عند أبي حنيفة ومحمد عين في حق أحكام الدنيا والآخرة، حتى تبيّن منه امرأته ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولو مات على ارتداده كان مخلّدا في النار كذا في "النهاية"، ولكن لايقتل؛ لأنه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ، ولو قتله أحد يهدر دمه ولايجب على القاتل شيء، وقال أبو يوسف والشافعي عين: لاتعتبر ردته في حق أحكام الدنيا؛ لأنها ضرر محض، وإنما حكمنا بصحة إيمانه لكونه نفعاً محضاً، ولما كان يرد أن المضار مدفوع عنه؛ لأنه مرفوع القلم بمعنى أنه لايحاسب خطاياه، والقول بصحة ارتداده يؤدي إلى إثبات الضرر في حقه حيث تبين امرأته المسلمة ويحرم عن ميراث أقاربه المسلمين، أجاب عنه بقوله: ومايلزمه إلخ. أحكام الدنيا: من البينونة بينه وبين امرأته المسلمة وحرمان الميراث.

لا قصدا إليه: والضمير راجع إلى ما يعني لزوم هذه الأحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده؛ لألها من لوازمها، لا أن يكون الحكم بصحة الارتداد لأجل هذه الأحكام، والحاصل أن ما يلزم من المضار يثبت ضمناً في حكم صحة الردة لا قصدا. مثله: أي مثل الارتداد، فالمعنى لايصح العفو عن مثل هذا الأمر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الأحكام.

تبعاً لأبويه: بأن ارتدا ولحقا بدار الحرب، فإنه تلزمه هذه الأحكام ولايمتنع ثبوته بواسطة لزومها، فكذا في ما نحن فيه. ولما فرغ عن بيان الأهلية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية. على الأهلية: فتمنع تلك الأمور الأهلية عن بقائها على حالها، فبعضها يزيل أهلية الوجوب كالموت، وبعضها تزيل أهلية الأداء كالنوم والإغماء، وبعضها توجب تغيراً في بعض الأحكام مع بقاء أهلية الوجوب والأداء كالسفر، كذا قيل. العوارض: جمع عارضة، من عرض له كذا أي إذا ظهر له أمر يصدّه عن المضيّ على ما كان فيه، ويسمّى السحاب عارضاً لمنعه أثر الشمس وشعاعها، ولما كان لهذه الأمور تأثير في تغير الأحكام التي تتعلّق بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء، وكانت تمنع الأحكام عن الثبوت سمّيت بالعوارض. سماويّ: وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه، ولهذا نسب إلى السماء.

الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس مواحتلاط العقل النفل الله مواحتلاط العقل الله من المكتسب فنوعان منه ومن غيره، أما الذي منه فالجهل والسفه من المكلف من المكلف من المكلف على والحاء وبما ليس والسكر والهزل والخطأ والسفر، وأما الذي من غيره فالإكراه بما فيه إلجاء وبما ليس للمكره فيه إلجاء.

### [الجنون]

وأما الجنون فإنه يوجب الحجر عن الأقوال، ويسقط به ما كان ضرراً يحتمل السقوط، وإذا امتد فصار لزوم الأداء يؤدّي إلى الحرج، فيبطل القول بالأداء ......

الصغر: وهو وإن كان بأصل الخلقة ولكن ماهية الإنسان قد يعرف من غير صغر، ولذا لم يعرض آدم الصغر: وهو وإن كان العماء والجنون من أقسام المرض، ولكن لما كانا محتصين بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها أفردهما بالذكر. فنوعان: أحدهما ما هو حاصل منه، وثانيهما ماهو حاصل من غيره. فالجهل: وإنما جعل من المكتسبة وإن لم يكن للعبد فيه اختيار؛ لأن العبد قادر على إزالته بتحصيل العلم، فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه بالاختيار.

والسفه: في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل، والفرق بين السفه والعته على ما قلنا ظاهر.

إلجاء: أي اضطرار للمكره إلى إتيانه ما أكره عليه، فأقسام المكتسب سبعة. ولما فرغ عن تقسيم العوارض شرع في أحكامها فقال الجنون: وهو آفة تحلّ بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير فتور في عامة أطرافه وضعف في أعضائه، وإنما قدّمه على الصغر؛ لأن حكم الصغر في أوّل أحواله كحكم الجنون.

عن الأقوال: أي لايعتبر أقواله كالطلاق والعتاق والهبة فلايتعلّق بأقواله حكم، ويكون وجود قوله كعدمه حتى لاينفذ بإجازة الولي، واحترز به من الأفعال، فإن أتلف مال إنسان يؤخذ بضمانه على الكمال؛ لأن الأقوال لاتعتبر وجودها بدون العقل والمجنون لا عقل له، بخلاف الأفعال حيث توجد حسًّا لا مردّ لها.

يحتمل السقوط: عن البالغ بالأعذار كالحدود والكفارات والقصاص، فإنما تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات، وكذا يسقط به العبادات المتحمّلة للسقوط مثل الصوم والصلاة وساثر العبادات، واحترز بقوله "يحتمل السقوط" عن المضار التي لاتحتمل السقوط إلا بالأداء أو بإسقاط من له الحق، كضمان المتلفات ونفقة الأقارب، ووجوب الدية والإرش، فإنما لاتسقط بالجنون كما لاتسقط بالصباء، هذا إذا كان الجنون ممتدّا.

### [حد الامتداد في الصوم]

لانعدامه: أي الأداء، والحاصل إذا كثر الجنون بأن امتد فلا وجوب للأداء عليه، فإنه يفضي إلى الحرج ولا نفس الوجوب أيضا لفوات الوجوب عليه أيضا؛ لأن الغرض من نفس الوجوب الأداء، فإذا سقط الأداء بطل نفس الوجوب أيضا لفوات الغرض، وتفصيل هذا المقام أن الجنون إما ممتد أو غير ممتد، وكل منهما أما أصلي بأن بلغ بحنونا أو طار بعد البلوغ فتلك الأقسام كلها مانعة؛ لوجوب العبادات كلها عند الشافعي وزفر عيا، وهو القياس؛ لأن أهلية الأداء تفوت بزوال العقل، وبدون الأهلية لايثبت الوجوب والممتد سواء كان أصليا أوطارياً مُستقط للعبادات كلها بالاتفاق، وأما غير الممتد فهو إن كان طارياً فليس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلاثة استحساناً وإلحاقاً بالنوم والإغماء، وإن كان أصليا بأن بلغ مجنوناً فمسقط عند أبي حنيفة على حتى لو أفاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنوناً أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر، ولاقضاء ما فاته من الصلوات، فحكمه حكم الصباء، وعند محمد على ليس بمسقط، فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فاته من الصلوات قياساً على الجنون العارضي، وهو ظاهر الرواية، وقيل: الاحتلاف على العكس، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الاقدام.

أن يستوعب الشهر: حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلا أو نحاراً يجب عليه القضاء في ظاهر االرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني أنه لو أفاق في أول ليلة من رمضان فأصبح بحنوناً ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لايصام فيه، فالإفاقة والجنون فيه سواء. يوم وليلة: ولكن محمد يعتبر الصلاة حتى ما لم تصر الصلاة ستاً لايسقط عنه القضاء، والشيخان يعتبران الساعات حتى لو حُن قبل الزوال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما؛ لأن هذا الوقت باعتبار الساعات زاد على يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتد إلى وقت العصر حتى تصير الصلاة ستاً، فيدخل في حدّ التكرار.

وفي الزكاة أن يستوعب إلخ: لأن ما لم تدخل الثانية لاتدخل الزكاة في حد التكرار. تيسيراً: ودفعاً للحرج في حق المكلّف، فلو زال الجنون بعد مضيّ أحد عشر شهراً تجب الزكاة عند محمد، سواء كان أصلياً أوعارضياً؛ لأن الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام الحول، فإذا لم تتمّ الحول وزال الجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة، وعند أبي يوسف لاتجب لوجوب الزوال بعد الامتداد، وقس على هذا امتداد الصلاة والصوم.

وما كان حسنا لايحتمل الغير، أو قبحاً لايحتمل العفو فثابت في حقه، حتى يثبت إيمانه كالكفر بالله تعالى أي حق المحنون وردته تبعاً لأبويه.

#### [الصغر]

الغير: أي القبح كالإيمان بالله العظيم. تبعاً لأبويه: لأن الإيمان وكذا الردة قصداً لايعتبر من المجنون؛ إذ ركن الإيمان التصديق والاعتقاد بما جاء به النبي هي وذا لايتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق، وكذا الردة اعتقاد الكفر وهو أيضا لايتصور منه بخلاف إيمانه وردته تبعاً لأحد أبويه، فإنه يصح؛ لأن الاعتقاد ليس ركناً له ولا شرطاً له، فإذا ارتد أبواه فلا وجه إلى جعله مسلماً لا بطريق الأصالة وهو ظاهر، ولابطريق التبيعة؛ لأنحا زالت بردة أبويه، فلو لم يحكم بردته لوجب أن يحكم بعفو ردته، وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في لأنحا زالت بردة أبويه، فلو لم يحكم بردته لوجب أن يحكم بعفو ردته، وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في عقه، هذا إذا بلغ بحنوناً وأبواه مسلمان فارتداً ولحقا به بدار الحرب، فإن تركاه في دار السلام، وكذا لو أدرك عاقلاً مسلما وأبواه مسلمان ثم جنّ ولحقا به بدار الحرب، وكذا لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جنّ لم يصر تبعاً لهما، وكذا لو أسلم أحد أبويه وهو مجنون يعدّ مؤمناً تبعا لأبويه.

مثل الجنون: فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون. إذا عقل: أي ترقى الصبي عن أدن درجات الصباء إلى أوساطها ولكن لم يبلغ إلى درجة كمال العقل. أهلية الأداء: فعلى هذا كان أهلا لأن يثبت في حقه وجوب الأداء. عذر مع ذلك: يعني وإن كان أصاب ضرباً عن أهلية الأداء ولكن الصباء مع ذلك الإصابة عذر لعدم بلوغ عقله إلى درجة الكمال وغاية الاعتدال.

ما يحتمل السقوط: من حقوق الله تعالى مثل الصلاة والصوم، وسائر العبادات كالحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط السقوط بالأعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها، واحترز بقوله "ما يحتمل السقوط" عما لايحتمل السقوط مثل فرضية الإيمان، حتى إذا أدّاه الصبي كان فرضاً يترتّب عُليه ما يترتّب على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجة المشركة، وحرمان الميراث من أقاربه المشركين وجريان الميراث بينه وبين أقاربه المسلمين.

وجملة الأمر: أي الأمر الكلي في أحكام الصبي. العهدة: أي يسقط عن الصبي المؤاخذة والتبعة.

ويصح منه وله ما لا عهدة فيه؛ لأن الصبأ من أسباب المرحمة، فحعل سبباً للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو، ولهذا لايحرم عن الميراث بالقتل عندنا، ولا يلزم عليه حرمانه بالرق السبي عنه والكفر؛ لأن الرق ينافي أهلية الإرث وكذلك الكفر؛ لأنه ينافي أهلية الولاية، الما الحفر؛ المنه الما الحفر؛ المنه العدم سببه، ولعدم أهليته لا يعد جزاءً.

وهو هنا الإرث

#### العته

وأما **العته** بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل .....

ويصح منه: يعني يصح منه، أي من الصبي بأن يباشر هو بنفسه ما لا عهدة فيه أي لا ضرر فيه، مثل أن يقبل الهبة بنفسه، وله أي ويصح للصبي بأن يباشر غيره لأجله ما لا ضرر فيه كقبول الولي الهبة له ونحوه مما فيه نفع محض. أسباب المرحمة: طبعاً وشرعاً، أما طبعاً فلأن كل طبع سليم يميل إلى الرحمة على الصغار، وأما شرعاً فلأن النبي النبي كان يرحم الصغار. عهدة يحتمل العفو: مثل الحدود الكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لايحتمل العفو كالردة وحقوق العباد مثل ضمان المتلفات ونفقة الأقارب. وهذا: أي لأجل أن الصباء سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو. الميراث بالقتل: يعني لو قتل الصبي مورثه عمداً أو خطأ لايحرم عن ميراثه؛ لأنه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعذار كثيرة، فهذه عهدة تسقط بعذر الصباء، ويجعل كأن المورث مات حتف أنفه، ولما كان يرد عليه أنه إذا كان كذلك فلاينبغي أن يحرم الصبي عن الميراث بالكفر والرق.

والكفر: كما إذا ارتدّ الصبي العاقل أو استرق فإنه لايستحق الإرث. ينافي أهلية الإرث: لأن الإرث يقتضي أن يكون الوارث مالكاً لما يرثه، والرقيق لا يصح له الملك؛ لأن كل ما يملكه الرقيق هو ملك لمولاه.

وكذلك الكفر: أي مثل الرق الكفر في أنه ينافي الإرث. الولاية: أي لا ولاية للكافر على المسلم لقوله عزّوجل: ﴿وَلَنْ يَخْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾ (النساء:١٤١)، والإرث مبني على الولاية على مايشير إليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه: ﴿فَهِبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً ﴾ (مريم:٥). لعدم سببه: وهو الولاية، وذا لايوجد في الكافر. ولعدم أهليته: أي لعدم أهلية المستحقّ والرقيق ليس أهلاً له.

جزاء: أي عقوبة، والحاصل أن حرمان الصبي العاقل الرقيق أو الكافر عن ميراث أقاربه المسلمين والأحرار ليس من باب جزاء الكفر والرق حتى يصحّ ما قلتم، بل حرمانه لعدم أهليته للميراث وقت كونه رقيقاً أو لعدم سبب الميراث وقت كونه كافراً. ألا ترى أن من لايملك الطلاق لعدم النكاح أو العتاق لعدم ملك الرقبة لايعدّ ذلك عقوبة، فكذا هذا. العته: وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه، فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرةً بكلام المجانين، =

= أما السفيه فلايشابه كلامه بكلام المجانين أصلاً ولكنه يعتريه خفة إما غضباً أو فرحاً، فيتابع مقتضاهما في الأمور من غير نظر وفكر في عواقبها، هذا هوالفرق البين بين المعتوه والسفيه، وإليه أشرنا سابقاً.

في كل الأحكام: فكما أن المحنون يشبه أول أحوال الصباء في عدم العقل كذلك العته يشبه آخر أحوال الصباء في وجود أصل العقل مع تمكّن الخلل فيه، فحكم المعتوه حكم الصبي العاقل في جميع الأحكام.

القول والفعل: فكما جميع أقوال الصبي العاقل وأفعاله من إسلامه وتوكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره وإعتاق عبد غيره وقبول الهبة صحيحة، كذلك جميع أفعال المعتوه وأقواله صحيحة، حتى أن العته لايمنع صحة القول والفعل كما لايمنعها الصباء مع العقل. يمنع العهدة: يعني ما يلزم فيه إلزام شيء وضرر يمنعه العته، فلايطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع، ولايرد عليه بالعيب، ولايؤمر بالخصومة فيه، ولايصح طلاق امرأته ولا إعتاق عبده سواء كان بإذن الولي أو لا، ولا بيعه وشراؤه لنفسه بغير إذن الولي؟ لأن في كل ذلك عهدة أي ضرر للمعتوة والعته يمنعه، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن لايجب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان المتلفات؛ لأن في إيجاب الضمان عهدة أيضا عليهما.

فليس بعهدة: التي نفيناها؛ لأن المراد بها ما يلزم بالعقود، وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل، ولأن العهدة المنفي عنها عهدة يحتمل العفو في الشرع، وضمان التلف لايحتمل العفو شرعاً. جبراً: لكونه من حقوق العباد وكون الأموال معصومة. لاينافي عصمة المخلّ: لأنها ثابتة لحاجة العبد إليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به، وبالصباء والعته لاتزول الحاجة، فيبقى معصوماً، فيجب الضمان بالاستهلاك.

عن الصبي: فلايجب عليه العبادات، ولايثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي، وإليه ذهب عامة المتأخرين، وقال القاضي الإمام أبو زيد: لايسقط عنه العبادات؛ لأن الخطاب إليه صحيح لكونه بالغاً، وأما العته فهو بمنسزلة المرض بخلاف الصبي؛ لأن الخطاب عنه مرتفع, ويولّى عليه: أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور عقله. على غيره: أي لايثبت الولاية للمعتوه على غيره؛ لأنه عاجز عن التصرف لنفسه، فكيف يتصرف لغيره، ولأن الأصل في الولاية أن يثبت في حقه ثم يتعدى إلى غيره، والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت هذه الأشياء.

غير محدود، فقيل: إذا أسلمت امرأته عرض على أبيه وأمه الإسلام ولايؤخّر، والصبأ أي امراة الهنون أي امراة الهنون محدود فوجب تأخيره. وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلايفترقان.

#### [النسيان]

وأما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى، لكنه إذا كان غالباً يلازم الطاعة،....

غير محدود: إذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي؛ لأن له وقتاً معهوداً أجرى الله تعالى عادته على ذلك. فقيل: تفريع على قوله "غير محدود". عوض على أبيه إلخ: أي إذا أسلمت امرأة المجنون الكافر عرض على أبيه وأمه الإسلام؛ لأنه هو بنفسه لايصلح أن يعرض عليه الإسلام، وهو تابع لخير الأبوين، فإن أسلم أحدهما بقي النكاح بينهما، وإن أبي فرق بينهما. ولايؤ تحر: عرض الإسلام إلى أن يفيق المجنون؛ لأن ليس له وقت معين، ففيه إبطال حق المرأة.

قوجب تأخيره: أي عرض الإسلام إلى ظهور أثر العقل في الصبي لا إلى بلوغه؛ لأن إسلام الصبي العاقل صحيح عندنا، فيتحقق منه الإباء، فلا يؤخر حق المرأة إلى البلوغ، فلو زوج المحوسي ابنه الصغير بامرأة مجوسية أونصرانية، ثم أسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يعرض الإسلام على الصبي ولا على أبويه حتى يفرق بينهما بالإباء، كما في المجنون، بل يمهل حتى يعقل الصبي فيعرض حينئذ عليه الإسلام، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرق بينهما، وذلك لأن لظهور عقله وقتاً معينا بخلاف الجنون، هذا هو الفرق بين الجنون والصغر.

فلايفترقان: أي لا فرق بين العته وآخر أحوال الصباء، فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض الإسلام في الحال، كما لا فرق في سائر الأحكام، حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يُعرض الإسلام في الحال على المعتوه، كما يعرض على الصبي العاقل الكافر إذا أسلمت امرأته، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرق، كما يفرق بين الصبي العاقل الكافر وزوجته وقت إبائه عن الإسلام؛ لأن إسلام المعتوه صحيح كإسلام الصبي العاقل، لئلا يذهب الوهم إلى المجنون؛ لأن اسم المعتوه قد يطلق على المجنون أيضا.

النسيان: فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أعم من أن يتمكن ملاحظتها في أي وقت شاء، أو لايتمكن إلا بعد كسب جديد، ويسمّى ذهولاً وسهواً، هذا عندهم، وأما عند الحكماء قهو خاص أي لايتمكن إلا بعد كسب جديد وتجشم استدلال، وقيل: هو جهل الإنسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بأمور كثير لا بآفة، واحترز بقوله "بأمور كثيرة" عن النائم والمغمى عليه، فإنهما في حالة النوم والإغماء لا يعلمان ما كان يعلمانه من أمور كثيرة، وبقوله "لا بآفة" عن الجنون، فإنه جهل ضروري بأمور كثيرة كان يعلمها قبله لكنه بآفة، وفيه ما فيه، وفي الموجز النسيان هو النقصان أو بطلان قوة الذكر، وهذا أوضح مما قيل. الوجوب: ولا وجوب الأداء، فلا تسقط الصوم والصلاة عن ذمته بالنسيان بل يلزم عليه القضاء.

يلازم الطاعة: أي لا يخلو الطاعة عنه في الأغلب.

مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة جعل من أسباب العفو؛ لأنه من جهة أي النسبان الموصوف ما الناسي الما كان صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد. وعلى هذا قلنا: إن سلام الناسي الما كان غالباً لم يقطع الصلاة، بخلاف الكلام؛ لأن هيئة المصلي مذكرة له، فلايغلب الكلام السلام المذكور

### [النوم]

وأما ا**لنوم** فعجز عن .....

مثل النسيان إلخ: فإن النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة غالب، أما في الأول؛ فلأن نفس الإنسان تميل بالطبع وتشتغل إلى الأكل والشرب، فإذا اشتغلت بشيء جاء الغفلة والنسيان عن شيء آخر وهو الصوم، فلذلك عنه عنى ذلك الأكل والشرب، فلايفسد صومه، وأما في الثاني فلأن الذبح يوجب هيبة وخوفاً يتنفّر الطبع عنه ويتغيّر حال البشر عنه، ولهذا لايحسن الذبح كثير من الناس فتنكر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا، فيصح الذبح. من أسباب العفو: في حقوق الله تعالى خاصة. لأنه من جهة إلخ: وإذا كان حدوثه بصنع الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سبباً للعفو في حقوقه خاصة، فإذا أكل الصائم ناسيا يجعل كأنه لم يأكل، وإذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم يأكل، وإذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم ينس. قوله "جعل" جواب إذا، والجملة خبر لكن قوله "اعترض" خبر أن، وكلمة "من" متعلقة به. بخلاف حقوق العباد: حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو أتلف أحد مال إنسان ناسيا يجب عليه ضمانه؛ لأن نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حق يجعل فعله في حقه عفواً.

وعلى هذا: أي ولأن النسيان الغالب جعل عذراً. سلام الناسي: على رأس الركعتين على ظن أنه في القعدة الأخيرة. غالبا: بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة. الصلاة: لأن القعدة محلّ السلام، وليس للمصلي هيئة تذكره ألها القعدة الأولى أم الأخيرة، فيكون مثل النسيان في الصوم، فيحعل عفواً. بخلاف الكلام: في الصلاة حيث لا يحل عفوا. مذكرة له: مانعة عن النسيان إذا نظر إليها.

ناسياً: في الصلاة أي لايغلب، ويكثر وقوع الكلام في الصلاة ناسياً؛ إذ حالة الصلاة هيئة مذكرة لهذا النسيان، فكان وقوعه فيها لغفلة وتقصير، فلايعفى عندنا فيفسد صلاته بالكلام ناسياً. النوم: فهو فترة طبعية يحدث في الإنسان بلا اختيار منه، ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه، وعند الأطباء هو ما يكون من رطوبة الدماغ المعتدلة بسبب وصول رطوبات بخارية إليه، فترخى أعصابه وتكثف =

استعمال القدرة ينافي الاختيار، فأوجب تأخير الخطاب للأداء، وبطلت عباراته أصلا في الطلاق والعتاق والإسلام والردة، ولم يتعلّق بقراءته وكلامه في الصلاة حكم، وكذا إذا قهقه في صلاته هو الصحيح.

### [الإغماء]

والإغماء مثل النوم في فوت الاختيار ........

= مسالكها وتغلظ الروح النفساني، فلاينفذ في تلك المسالك فيسكن الحواس الظاهرة والحركات إلا ما كان منها ضرورياً في الحياة كالتنفس والنوم والهضم. استعمال القدرة: ليس هذا تحديد النوم، فلاينتقض بالإغماء لصدقه عليه بل تعريف بالحكم والأثر، والحد الصحيح ما بيّناه. ينافي الاختيار: لأن مدار الاختيار على الرأي والتميز، وهو لايوجد وقت النوم لتعطّل القوى المدركة. فأوجب تأخير الخ: تفريع على قوله "فعجز" عن استعمال القدرة، واللام متعلقة بالخطاب، والحاصل أن النوم لما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمه تأخيراً لخطاب الذي ورد للأداء، وهذا التأخير في حق العمل به، ولايسقط الوجوب عن ذمته لاحتمال الأداء حقيقةً بالانتباه، واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه؛ لأنه لايمتد ليلا ولهارا عادةً، فلايسقط الوجوب لعدم وقوع الخلل في الأهلية، واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليميّلا: "فإذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها ثم فزع إليها فليصلّها كما كان يصلّيها لوقتها". رواه مالك. [رقم:٢٦]

أصلا في الطلاق إلخ: تفريع على قوله "وهو ينافي الاختيار" يعني لما بطلت اختياره لفوت الرأي والتمييز بطلت عباراته فيما يبتني على الاختيار كالطلاق، فلو طلّق النائم أو أعتق أو أسلم أو ارتد لايثبت حكم شيء من تلك الأشياء. ولم يتعلّق بقراءته إلخ: فإذا قرأ النائم في صلاته لاتصح قراءته، فلايصح صلاته، وكذا إذا تكلم في صلاته لايعتبر كلامه لصدوره ممن لا تمييز له ولا اختيار له، فهو ليس بكلام حقيقة فلاتفسد صلاته، وكذا لايعتد قيامه وركوعه وسحوده لصدورها لاعن اختيار.

وكذا إذا قهقه إلخ: أي كما لايتعلق بقراءة النائم وكلامه حكم كما مر كذا لايتعلق بقهقهته في الصلاة حكم على المذهب المختار، فلو قهقه في صلاته لايفسد صلاته، ولايكون حدثًا ناقضا للوضوء، وقال الحاكم أبو محمد الكفني: تفسد صلاته ويكون حدثًا؛ لأنه قد ثبت بالنص أن القهقهة في صلاة ذات ركوع وسجود حدث وقد وحدت، ولا فرق بين النوم واليقظة. ألا ترى لو احتلم يجب الغسل كما لو أنزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلاته كالمستيقظ، وهذا أخذ عامة المتأخرين احتياطاً، وللعلماء في هذه المسألة أقوال أخرى تركناها حوفاً للتطويل. والإغماء: وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة إرادية بسبب مرض يعرض الدماغ أو القلب، فهو مرض=

وفوت استعمال القدرة، حتى منع صحّة العبارات وهو أشد منه؛ لأن النوم فترة العبارات وهو أشد منه؛ لأن النوم فترة العالمية، وهذا عارض ينافي القوة أصلاً، وهذا كان حدثاً في كل الأحوال ومنع البناء، اي الإغماء عبر طبعة اي الإغماء غير طبعة واعتبر امتداده في حقّ الصلاة خاصةً.

= وليس بزوال عقل كالجنون، وإلا لم يعرض الأنبياء على . وفوت استعمال القدرة: بل هو أشد من النوم في ذلك؛ لأن النوم حالة طبعية كثيرة الوقوع حتى عدّه الأطباء من ضروريات الحيوان، بخلاف الإغماء على أن تعطل القوى، وفوت الاختيار وفوت استعمال القدرة في الإغماء أشدٌ. صحة العبارات: كما يمنع النوم، ثم فرّق المصنف بينه وبين النوم. أشدٌ منه: أي من النوم كما مرّ بيانه منا، وبينه المصنف بقوله أصلية: أي طبعية بحيث الايخلو عنه إنسان في حالة الصحة. أصلا: بحيث الايعرض كثيراً من الناس في مدة حياهم، والنوم وإن كان عارضاً باعتبار أنه زائد على معنى الإنسانية ولكنه لما صار كذا فعدٌ غير عارض.

ولهذا: أي لكونه أشد من النوم. كل الأحوال: سواء كان قائماً أو راكعاً أو ساحداً أو متكتاً أو مستنداً بخلاف النوم، فإنه لايوجب استرخاء المفاصل في كل الأحوال فيوجد الحدث؛ لأنه أدون في عدم الشعور من الإغماء. نعم إذا غلب ووجد استرخاء المفاصل فحينئذ يكون حدثاً كالنوم مضطجعاً أو متكتا.

البناء: سواء قليلا كان الإغماء أو كثيراً مضطجعا كان المغمى عليه أو غير مضطجع، فمن عارضه الإغماء في الصلاة فأفاق وبنى لايجوز. فإن قيل: قال على: "من أصابه فيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف وليتوضأ ثم ليبن على صلاته ما لم يتكلم". رواه ابن ماجه، [رقم: ١٢٢٠] فثبت من هذا الحديث أن البناء يجوز في الحدث، والإغماء حدث أيضاً. أقول: المراد الحدث الغالب كالقيء والرعاف، فأما الإغماء فهو ليس بغالب الوقوع مع أنه حدث في جميع الأحوال مخل بالعقل، وكل واحد منهما مؤثّر في المنع من الأداء، كذا قيل.

واعتبر امتداده إلى: اعلم أن امتداد الإغماء في حق الصلاة يوم وليلة باعتبار الأوقات عند الشيخين، وباعتبار الصلاة عند محمد في وقال الشافعي في: امتداده باستيعاب وقت الصلاة، فلو أغمي على رجل أكثر من يوم وليلة لايلزم عليه قضاء ما فات من الصلوات، وفي الصوم لايعتبر امتداده، وهو معنى قوله: حاصلة حتى لو أغمي عليه رمضان كله لايسقط عنه الصوم، وكذا لايعتبر في الزكاة؛ لأن امتداده في الصوم نادر، ففي الزكاة أولى أن يندر استغراقه الحول، وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتداده في شيء أصلا، فالإغماء إذا لم يمتد يلحق بالنوم في وجوب قضاء الصلاة، وإذا امتد بالجنون والصغر، وهذا استحسان، والقياس أن لايسقط بالإغماء سواء امتد أو لم يمتد، ولكن استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه؛ لأن عليا في أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وروى إيراهيم بن الحزمي في آخر كتاب الحديث: ثنا أحمد بن يونس ثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال: أغمي على المناه على المناه عن عبيد الله عن نافع قال: أغمي على المناه على المناه ا

### [الرق]

وأما الرق فهو عجز حكمي شُرع جزاء في الأصل، لكنه في حالة البقاء صار من الأمور أي الرق فهو عجز حكمي شُرع جزاء في الأصل، لكنه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية، به يصير المرء محرضة للتمليك، والابتذال وهو وصف لايحتمل التجزّي، فقد أي بالرق أي بالرق عن الجامع في مجهول النسب إذا أقرّ أنّ نصفه عبد ......

= عبد الله بن عمر يوم وليلة فأفاق و لم يقض مافاته، وأغمي على عبد الله بن عمر على أكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فات، كما رواه عبد الرزاق في مصنفه، [رقم:٤١٥٢] فثبت من هذه الآثار أن ما فات من الصلاة في أكثر من يوم وليلة يجب قضاءه، وما هو في يوم وليلة أو أقل لايجب، فعلم الامتداد.

الرق: هو في اللغة الضعف، يقال: ثوب رقيق أي ضعيف النسج، ومنه رقة القلب، وفي الشرع عجز حكمي بمعني أن الشارع لم يجعله مالكاً وأهلاً لما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك، والرق حق الله تعالى ابتداءً بمعنى أنه جزاء الكفر حيث استنكف الكفار عن عبادته واتخذوا إلها من دونه و لم يتفكروا في آيات التوحيد وألحقوا نفوسهم بالبهائم والجمادات في ذلك فجازاهم الله تعالى في الدنيا بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين، ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداءً، وحق العباد انتهاءً وبقاءً بمعنى أن الشارع جعله ملكا مع قطع النظر عن جهة العقوبة والجزاء حتى إنه يبقى مملوكاً وإن أسلم واتقى. عجز حكمي: أي غير حسى ثابت بحكم الشرع، فلايقدر الرقيق على التصرفات وإن كان أقوى من الحر حسا، وهذه الجملة ليست بحد له حتى يقال: إن كثيرا من الناس عاجز عن التصرفات في مال الغير بحكم شرعي، وليس برقيق فيوجد فيهم عجز حكمي بهذا الوجه، ولايوجد الرق بل الحد إلى قوله "عرضة للتمليك".

في الأصل: أي في أصل وضعه وابتداء ثبوته؛ لأن الكفار لما استنكفوا عبادة الله جعلهم عبيد عبيدة جزاءً لهم في الدنيا. في حالة البقاء إلح: أي صار في حال البقاء ثابتاً بحكم الشرع من غير نظر إلى معنى الجزاء والعقوبة، حتى يبقى مملوكاً مرقوقاً وإن أسلم وصار من الأتقياء. عرضة إلح: العرضة المعترض للأمر فُعلَةٌ من العرض، يقال: فلان حُعل عُرضة للبلاء أي صار منصوباً له بحيث يعترض عليه، ومنه قوله تعالى: فولا تحعلوا الله غرضة لأيمانكُمُ (البقرة: ٢٢٤)، والمعنى أن الإنسان بسبب الرق يصير قابلا ومنصوبا للتملك والاستحدام.

لايحتمل التجزّي: ثبوتاً وزوالاً؛ لأنه أثر الكفر ونتيجة القهر، فلايتصور فيهما التجزّي كما لايصح بالعلم والجهل، فالمحل غير قابل للتجزّي، فلايصح أن يوصف العبد بكونه مرقوق البعض بخلاف الملك اللازم له، فإنه حق العبد يوصف بالتجزّى ثبوتاً وزوالاً، فلو باع عبده من اثنين جاز بالإجماع.

مجهول النسب إلخ: استدلَّ بهذه المسألة المذكورة في الجامع الكبير على أن عدم التجزّي مذهب أصحابنا الثلاثة حيث لم يخالفه أحد، فكان إجماعا منهم على عدم التجزّي، وهي أن الرجل مجهول النسب إذا أثر أن نصفه عبد = فلان: إنه يجعل عبداً في شهادته وفي جميع أحكامه. وكذلك العتق الذي هو ضده، وقال أبو يوسف ومحمد عينه: الإعتاق لايتجزّى لما لم يتجزّ انفعاله وهو العتق، وقال أبو حنيفة على الإعتاق إزالة الملك، وهو متجزئ تعلق بسقوط كله عن المحل حكمٌ لا يتجزّى وهو العتق، أي الملك أي الملك أي الملك

= لفلان فإنه يجعل بسبب إقراره عبداً في شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة الرقيق الكامل، فعلم أن الرق الثابت بإقراره كامل غير متجزّي، إذ لو كان متجزياً لكان هو بانضمام مثله إليه بمنزلة حرّ واحد في الشهادة، كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها، وكذا هو عبد في جميع أحكامه مثل الحدود والإرث والحج والزكاة، ولكن لايثبت الملك المنفر له إلا في النص؛ إذ الملك متجزّي بالاتفاق كما أن الرق والعتق غير متجزئ بالاتفاق.

وكذلك العتق إلخ: أي كما أن الرق لايحتمل التجزّي كما مرّ كذلك العتق الذي هو ضد الرق لايحتمله. وتفصيل المقال هو أن الرق غير متجز كما عرفت، وضدّه العتق وهو أيضا غير متجزئى؛ لأن العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به أهلا للمالكية والشهادة والولاية، وثبوت مثل هذه القوة لايتصور في بعض الشائع دون البعض، فكما ألهم اتفقوا على عدم تجزّي العتق والرق اتفقوا على تجزّي الملك المطلق للتصرف؛ لأن الرجل لوباع عبده من اثنين يجوز بالإجماع، ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف، وكذا لوباع نصف عبده يبقى ملكه في النصف بالإجماع، لكنهم اختلفوا في تجزّي إعتاق الذي هو فعل المعتق.

وهو العتق: وحاصله أن عند محمد وأبي يوسف على الايجوز تجزّي الإعتاق بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل؛ لأن العتق لازم الإعتاق؛ لأنه أثره، يقال: أعتق فعتق، كما يقال: كسّرته فانكسر، وأثر الشيء لازم له، ولما لم يتجز المعتق اتفاقاً بين علمائنا لم يتجز الإعتاق؛ إذ لو تجزّى الإعتاق بأن يقع من المحلّ على جزء دون جزء لزم تجزّي العتق ضرورة، وقال أبو حنيفة على: الإعتاق متجزئ، وإنه لايستلزم تجزّي العتق حتى لو أعتق شقصا من عبده لايعتق كله ولا بعضه، بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الأحكام، بل يزيل الملك فيما أعتقه؛ لأن أثر الإعتاق إزالة الملك وهو متجزى، فيتوقف حكم العتق إلى أن يؤدي السعاية، فإن أدّى سقط الملك بالكلية فيعتق كله.

الإعتاق إزالة الملك: لأن المعتق لا قدرة له أن يتصرّف في حق الله تعالى وهو العتقى، بل له ولاية التصرف في خالص حقه وهو إزالة الملك، وفيه رد لما استدلّ به الصاحبان من كون العتق أثر الإعتاق؛ لأن أثره إزالة الملك. وهو المعتق: والحاصل أن أثر الإعتاق إزالة الملك، وهو متحزئ يتعلق بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق، فإذا أعتق بعض العبد لايثبت فيه العتق؛ لأن في صورة عتق بعضه لم يتحقق إزالة الملك عن كله بل عن بعضه، والعتق لايتحقق إلا إذا يزول الملك بالكلية؛ لأن العتق والملك وصفان متضادّان لا يجتمعان في محلّ واحد.

فإذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة، فيتوقف العتق إلى تكميلها، وصار ذلك كغسل الذي هو المعلول المعلول المعلول المعلول المعلود أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلاة، وكأعداد الطلاق للتحريم.

# [الأمور التي ينافيها الرق]

بعضه: أي الملك فيما إذا أعتق بعض العبد فقد وجد شطر العلة: أي حزؤها، والمعلول وهو العتق لايتحقق إلا إذا تحقّق العلة بأسرها، فأما إذا وجد حزء العلة. إلى تكميلها: أي تكميل العلة وهي إزالة الملك.

ذلك: أي إزالة الملك الذي هو متحز لثبوت العتق الذي هو غير متحز. كغسل أعضاء: فغسل الأعضاء متحز حتى من غسل يديه أو وجهه يزول عنهما الحدث ويثبت الطهارة، ولكن لايثبت إباحة الصلاة التي هي غير متحزية بغير غسل جميع الأعضاء. للتحريم: أي الحرمة المغلظة، فأعداد الطلاق متحزية، وتعلق بحا الحرمة الغليظ التي هي متحزية حتى من طلّق امرأته طلقةً أو طلقتين يثبت الطلاق ولايثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد.

ولما فرغ عن بيان المحتلاف المشايخ شرع في أحكام الرق فقال وهذا الوق: الذي نحن بصدده وفيه احتراز عن النكاح فإنه وإن يسمّى رقاً ولكنه لاينافي مالكية المال. لقيام المملوكية مالاً: فالعبد لايملك مالاً؛ لأنه مال لمولاه ومملوك له من حيث المالية، لا من حيث الإنسانية، ووصف المملوكية متضاد لوصف المالكية فلا يجتمعان بشخص واحد من جهة واحدة، وفيه بحث؛ لأنه يمكن أن يجتمعا من جهتين، فالمملوكية من حيث المالية، والمالكية من حيث الآدمية، فافهم.

حتى لايملك العبد إلخ: وإن أذن لهما المولى بذلك كما لايملكان الإعتاق؛ لأنه من أحكام الملك، والتسري الأحذ بالسرية، وهي الأمة التي بوأتما وأعدتما للوطي، فَعِيلَةٌ من السر، وإنما خص المكاتب بالذكر مع أن المدبر أيضاً لايملك التسري؛ لأن المكاتب لما كان أحق بمكاسبه لحريته يداً كان يوهم ذلك جواز التسري له، فأزال الوهم بذكره. حجة الإسلام: أي الحجة التي افترضت بسبب الإسلام، حتى لوحجا يقع نفلا وإن كان بإذن المولى. لعدم أصل القدرة: والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج، ولا قدرة للرقيق أصلا؛ لأنما إنما تكون بمنافع البدنية، والمنافع البدنية كلها لمولاه كما قال المصنف. من القرب البدنية: من الصلاة والصوم، فإن القدرة التي =

والرق لاينافي مالكية غير المال، وهو النكاح والدم والحياة، وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل، حتى أن ذمته ضعفت برقه، فلم تحتمل الدين بنفسها وضمّت إليها مالية الرقبة والكسب.

# [الحل يتنصف بالرق]

وكذلك الحل يتنصف بالرق، حتى إنه ينكح العبد امرأتين وتطلق الأمة ثنتين .......

= يحصل بها الصلاة المفروضة والصوم الفرض ليست للمولى بالإجماع، وإذا عدمت القدرة أصلا لم يثبت الوحوب، بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى حيث يقع حجه فرضاً؛ لأن ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للأداء. والوق لاينافي مالكية إلخ: لأن الرقيق في حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء الضرورية باق على الحرية الأصلية، فيصح نكاحه وإقراره بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة؛ لأنه محتاج إلى النكاح؛ لأن قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له إلى التسرّي فتعين النكاح ولكنه موقوف على إذن المولى دفعاً للضرر عنه، فإن المهر يتعلّق برقبته فيباع فيه، وكذا احتياجه ثابت إلى الدم، والحياة في البقاء، ولهذا لايملك المولى اتل فهما، وصح إقراره بالقصاص؛ لأنه في ذلك مثل الحر.

في الدنيا كالذمة إلى العبد والحروب في الدنيا" احتراز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة، فإن العبد والحر في ذلك سواء؛ لأن أهليتها بالتقوى كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكُرْمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ﴿ (الحجرات: ١٢)، وأما الكرامة الدينوية فالعبد محروم عنها فلايصلح ذمته حتى لايمكن أن يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو الكسب ما لم يعتق أو يكاتب، وكذا لا ولاية له على أحد بالنكاح ولايحل له من النساء ما يحل للحرّ، فإن للحر أن ينكح أربع نساء، وللرقيق نصف ذلك، ثم بيّن نقصان الأشياء الثلاثة بسبب الرق. ضعفت برقه: وفيه إشارة إلى أن له أصل الذمة من حيث الإنسانية، ولكنها ضعيف بالرق حتى لايطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو الكسب. مالية الرقبة والكسب: فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه. يتنصف بالرق: كما ظهر أثر الرق في ضعف الذمة ظهر أثره في تنصيف الحل الذي يبتني عليه ملك نكاح المرء.

ثنتين: سواء كان زوجها حرًا أو عبدا؛ لأن الرق كما يؤثّر في تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر في تنصيف المرأة، ولما كان حل الأمة نصف حل الحرة كان يفوت حل الأمة بنصف ما يفوت به حل الحرة فرقاً بين الحرة والأمة، وهو تطليقة ونصف، ولكن لما لم يتجز الطلاق الواحدة كمل، وصار ما يفوت به حل الأمة تطليقتين كما قال عليه: "طلاق الأمة تطليقتان، وعدّةا حيضتان". رواه الترمذي، [رقم:١١٨٢] وهذا الحديث حجة على الشافعي على حيث يعتبر الطلاق والعدة بالرجل.

وتنصف العدة والقسم والحد، وانتقصت قيمة نفسه؛ لأنه أهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه دون ملكه، فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في أحد ضربي المالكية كما تنصف الدية بالأنوثة لعدم أحدهما، وهذا عندنا أن المأذون يتصرّف لنفسه، ويجب له الحكم الأصلي للتصرّف وهو اليد،

وتنصف العدة إلخ: إذ العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فيتنصف، فيكون عدة الأمة حيضتين؛ إذ الواحدة لاتنصف، فلا بد من التكامل احتياطاً، وإليه أشار ولا كما مر آنفاً، وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فيتنصف، فيكون للأمة نصف الحرة، فيقيم الزوج على الحرة يومين وعلى الأمة يوماً، والحد عقوبة بسبب العصيان مع ورود النعمة، فمن كملت في حقه النعم كان العقوبة عليه أزيد، والنعم في حق العبد غير كاملة بالنسبة إلى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة.

وانتقصت: حتى إذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة القائل قيمته، ولكن لاتزاد على عشرة الآلف درهم وإن بلغ قيمته عشرين ألفا أو أكثر بل ينقص من عشرة الآلف عشرة دراهم حطاً لمرتبته عن مرتبة الحر؛ إذ دية الحر عشرة آلاف درهم. واستحقاق اليد عليه: أي المال، عطف على قوله "للتصرف".

كما تنصف الدية بالأنوثة: إذ دية الأنثى نصف دية الذكر. لعدم أحدهما: أي أحد الضربين المذكورين، حاصله أن المالكية نوعان: مالكية المال وكمالها بالحرية؛ إذ العبد يملك ملك اليد والتصرف في المال لا ملك الرقبة أي لايملك أصل المال، والثاني مالكية ما ليس بمال، وهو ملك المتعة كالنكاح وثبوتها بالذكورة، فالعبد أهل لهذا القسم دون المرأة، ولكن ثبوت القسم الأول له على وجه النقصان كما مرّ، فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر أي ديته؛ إذ الحر أهل للقسمين على وجه الكمال. نعم لو كان العبد غير أهل للقسم الأول مطلقاً لكان قيمته نصف قيمة الحر كالمرأة، فإنحا ليست بأهل للقسم الثاني مطلقاً أي لا على وجه الكمال ولا على وجه النقصان، فيكون قيمتها أي ديتها نصف دية الحر؛ لأنحا فاقدة أحد ضربي المالكية بالكلية، بخلاف العبد فإنه غير فاقد، بل أحد ضربي المالكية بالكلية، بخلاف العبد فإن قيل: العبد أيضا فاقد للقسم الثاني بالكلية مثل المرأة؛ لتوقف نكاحه على إجازة المولى.

أقول: مالكية النكاح ثابت له بكمالها حتى لايشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل الحر، وإنما توقف على إذن الولي دفعاً للضرر في ما له لا لنقصان في مالكية العبد. وهذا عندنا: أي كون العبد أهلا للتصرف في المال مذهبنا. يتصرف: بطريق الأصالة لا بطريق النيابة، ويثبت له اليد على إكسابه. وهو اليد: وأما ملك الرقبة فهو بالنسبة إلى ملك اليد من الزوائد، وفيه دفع لما احتج به الشافعي على مذهبه، وهو أن تصرّفه لنفسه ليس =

والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصّل إلى اليد، ولهذا جعلنا العبد في الها العبد المادون المادون حكم الملك وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرض المولى، وفي عامّة مسائل المأذون.

= بأهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده على أكسابه يد أمانة كالمودع. تقرير الاحتجاج أنه لوكان أهلا للتصريف لكان أهلا للملك؛ إذ التصرف سبب لملك الرقبة، والسبب لايوجد بعد حكمه، والملك لايئبت له إجماعاً، فكذا التصرف؛ لأن انتفاء اللازم وهو هنا الملك يستلزم انتفاء الملزوم وهو التصرف، وإذا لم يثبت له التصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد؛ لأن اليد إنما يستفاد بملك التصرف أو اليد، وتقرير الدفع أن المقصود الأصلي من التصرف ملك اليد، وهو حاصل للعبد؛ لأن الإنسان يحتاج إلى ما هو سبب لبقائه، ولايمكن ذلك إلا بكونه في يده، وأما ملك الرقبة فهو ليس بلازم وسبب له، وهو مقصود أصلي بل هو وسيلة إليه، وعدم أهلية العبد للوسيلة الحاصلة لايوجب عدم المقصود؛ إذ يمكن أن يكون له وسيلة أخرى.

وهو الملك المشروع إلخ: أي يكون المولى قائماً مقام العبد في ملك الرقبة (الذي هو وسيلة إلى الملك اليد الذي هو مقصود) لعدم أهلية العبد له. ولهذا: أي ولأن الملك لايثبت للعبد لعدم أهليته بل يخلفه المولى.

جعلنا العبد في إلخ: أي العبد في ملك التصرّف، وملك اليد مستقل وأصل، ولكنه في حكم الملك أي ملك الرقبة، وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل أي غير مستقل؛ لأنه ليس أهلا لملك الرقبة، حتى لو اشترى شيئاً يقع الملك للمولى، فكان هو كالوكيل، فللمولى حق الحجر عليه بعد الإذن بغير رضاه، كما للمؤكل حق عزل الوكيل بدون رضاه. في مسائل إلخ: متعلّق بقوله "في حكم الملك".

وفي حق بقاء الإذن في أكثر مسائل المأذون كالوكيل. صورة القسم الأول هي أن المولى أذن لعبده في التجارة، وفي حق بقاء الإذن في أكثر مسائل المأذون كالوكيل. صورة القسم الأول هي أن المولى أذن لعبده في التجارة، فكل ما باع العبد أو اشترى بغبن فاحش أو يسير في زمان مرض المولى لايصح مطلقاً إن كان على المولى دين لتعلق حق الغرماء به، وإن لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ماله عند أبي حنيفة على، لا من جميع المال لتعلق حق الورثاء به؛ لأنه بمنزلة الوكيل، والملك للمولى، وصار كأن المولى باشر بنفسه، فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل المأذون كما يتغير فعل الوكيل في حالة مرض الموكل، وأما المحاباة بغبن فاحش فباطلة عند محمد وأبي يوسف على المأذون كما يتغير فعل الوكيل في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع مال المولى، ولايكون العبد في حال صحة المولى كالوكيل. وصورة القسم الثاني: هي أن العبد المأذون أذن لعبده في التحارة، ثم حجر المولى المأذون الأول لا ينحجر الأول كالوكيل إذا وكل غيره، وقد قاله المؤكل: اعمل برأيك، ثم عزل المؤكل الوكيل الأول، لاينعزل الثاني. نعم لو مات المولى صارا معزولين، ففي هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد على العبد على المعرفين كما لو مات الموكيل صارا معزولين، ففي هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد على العبد على المولى صارا معرولين، ففي هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد على المولى صارا عجورين كما لو مات المؤكل صارا معزولين، ففي هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد على المؤلى صارا عجورين كما لو مات المؤكل صارا معزولين، ففي هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد على المؤلى عليه المهد على المؤلى صارا عجورين كما لو مات المؤلى صارا معزولين، ففي هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد على المؤلى صارا عجورين كما لو مات المؤلى صارا معزولين، فني هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد المؤلى المؤلى

## [الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم]

والرق لايؤتر في عصمة الدم وإنما يؤثّر في قيمته، وإنما العصمة بالإيمان والدار والعبدُ فيه مثل الحر، ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصاً، وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد حتى لا يجب عليه؛ لأن استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى، ولهذا أي على الرقيق لم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة،

= كالوكيل في حال بقاء الإذن، وإنما قال: في حال بقاء الإذن؛ لأنه في حال ابتداء الإذن ليس كالوكيل عندنا؛ إذ الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكله بخلاف المأذون؛ لأن الإذن في نوع من التجارة يكون إذناً في الأنواع كلها خلافاً للشافعي فيه، وأن الإذن لايقبل التوقيت عندنا حتى لو أذن لعبده شهراً أو شهرين كانا مأذوناً أبداً إلى أن يحجر عليه، وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي فيه ولما كان يرد أن الرق إذا أثر في تنقيص قيمة العبد عن دية الحر علم أن العبد لايساوي الحر، فكيف يجوز أن تقبل الحر بالعبد قصاصاً؛ لأن القصاص ينبيء عن المساوات بينهما، دفعه بقوله: والرق لايؤثر إلخ: فلايعدمها بالكلية ولاينقصها.

في قيمته: أي قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دراهم إذا كانت مثل دية الحر أو أكثر منها.

فيه: أي في كل واحد من الدار والإيمان. مثل الحو: علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالإتلاف لحق صاحب الشرع وصاحب الدم، فهي على نوعين: موثمة توجب الإثم فقط على تقدير التعرض، وهي تثبت بالإيمان فقط، ومقومة توجب مع الإثم القصاص أو الدية، وهي تثبت بالدار أي بالاجراز بدار الإسلام، والعبد يساوي الحر في الأمرين، فيساويه في العصمتين. ولذلك: أي لأجل المماثلة في العصمتين.

قصاصاً: خلافا للشافعي هي على غان عنده لا قصاص بينها لعدم المساوات في النفسية، وهي عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات، وقد تمكن في العبد معنى المالية وهي تخل بتلك الكرامات، فالحرّ نفس من كل وجه، والعبد نفس ومال، والجواب أن المساوات قد وجدت فيما هو الأصل، وعليه يبتني القصاص، وأما الكرامات فصفة زائدة لايتعلق بحا القصاص وإلا يلزم أن لايجري القصاص بين الذكر والأنثى؛ لأن الأنثى دون الذكر في استحقاق الكرامات الزائدة، ولذا انتصف ديتها عن ديته كما مرّ.

غير مستثناة على المولى: إذ العبد مع البدن وجميع المنافع مملوك ومال للمولى، ولكنه إنسان حاصل له بمعنى النفسية، فلذا راعى الشرع حانب العبد في بعض المنافع البدنية، واستثنى عن الملك كالصوم والصلاة، و لم يستثن في البعض نظراً إلى المولى كالحج والجهاد، فلذا لايحل له القتال بغير إذن المولى بالإجماع إلا إذا هجم الكفار. ولهذا: أي لأن الرق أوجب نقصاً فيه و لم يثبت له الجهاد. الكامل من الغنيمة: سواء قاتل بإذن المولى أو بغير إذنه، =

وانقطعت الولايات كلها بالرق؛ لأنه عجز حكمي، وإنما صحّ أمان المأذون؛ لأن الأمان بالإذن يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكاً في الغنيمة، فلزمه ثم تعدّى إلى غيره، مثل شهادته بملال رمضان. وعلى هذا الأصل يصحّ .........

= وهو مذهب العامّة؛ لأن استحقاق السهم الكامل إنما هو باعتبار الكرامة، والعبد فاقد لوصف الكرامة بل يرضح له الإمام ولا يسهم، وقد صحّ أنه على كان يرضح المماليك ولايسهم، كما روى الترمذي في جامعه عن عمير مولى أبي اللحم، قال: "شهدت خيبر مع ساديّ فكلّموا فيّ رسول الله على وكلّموه أبي مملوك، قال: فأمر بي، فقلّدت السيف فإذا أنا أجرّه، فأمر لي بشيء من خرثي المتاع". [الترمذي، رقم:١٥٥٧] أي من أثاث البيت وإسقاطه، وقال بعضهم: يسهم للعبد أيضا.

عجز حكمي: متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية، ولما بين المصنف الذمة والحل شرع الآن في الولاية، فالعبد لا ولاية له على غيره، والولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى، وذلك لأن الرق عجز حكمي، فصير العبد عاجزاً عن التصرفات في نفسه، فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه لم يكن على غيره؛ لأن ولاية المرء يثبت أولاً على نفسه ثم يتعدّى منه إلى غيره، فالعبد ليس له ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدّية. صح أمان المأذون إلخ: دفع لما يرد على قوله "وانقطعت الولايات كلها بالرق" وهو أنه على هذا لايصح، أما المأذون للكافر الحربي في الجهاد؛ لأنه تصرف على الغير بإسقاط حقوقهم في أموال الكفار وأنفسهم اغتناماً واسترقاقاً، والتصرف على الغير ولاية، تقدير الدفع أن أمان المأذون ليس من باب الولاية، وإنما صح أمانه باعتبار أنه بسب إذن المولى صار شريكاً للغزاة في الغنيمة، أي الرضح بمعنى أنه إنسان مخاطب يستحق الرضح أولاً ثم يتعدى يخلفه فيما ملك واستحق، فإذا أمن المأذون في قتال الكفار فقد أتلف حقه من الغنيمة أي الرضح أولاً لفقدان إذن المولى في حقه، وإنما يلحقه الإذن بعد مارجع سالماً غانما دلالة، ولا اعتبار به.

وقال الترمذي: وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه أجاز أمان العبد، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: "ذمة المسلمين فهو واحدة، يسعى بما أدناهم". [الترمذي، رقم:١٥٧٩] ومعنى هذا عند أهل العلم أن من أعطي الأمان من المسلمين فهو جائز على كلهم. أقول: هذا يدلّ على أن من أذن من العبد سواء كان مأذوناً أو لا، شرط أن يكون مؤمناً يجوز أمانه، كما ذهب إليه محمد والشافعي عش، وخص أبو حنيفة على المأذون، فعلى هذا المراد من العبد المأذون لما مرّ. مثل شهادة العبد. بملال ومضان: حيبث يصح شهادته وليست من الولاية، بل باعتبار أن العبد ألزم الصوم بنفسه أولاً ثم تعدّى حكمه إلى الغير. وعلى هذا الأصل: هو أن ما يلزمه أولاً يتعدّى إلى غيره تبعاً.

إقراره بالحدود والقصاص، وبالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من المأذون، وفي المحجور وكذا يصح إفراره المحتلف معروف. وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطاً: إنه يصير جزاءً لجنايته؛ لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال إلا أن يشاء المولى الفداء، فيصير عائداً إلى الأصل عند أبي حنيفة على حتى يبطل بالإفلاس،

إقراره: أي العبد مأذوناً كان أو محجوراً. بالحدود إلخ: لأن ضرره يلزمه أولاً ثم يتعدى إلى المولى تبعاً. وبالسرقة المستهلكة: بأن أقر العبد المأذون أو المحجور: إني سرقت مالاً استهلكتُه، يصحّ إقراره، حتى يقطع يده ولايجب الضمان عليه.

وبالقائمة صح إلخ: أي صح إقرار المأذون بالسرقة القائمة حتى يردّ المال على المسروق منه ويقطع يده. اختلاف معروف: أي في إقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف إن كذبه المولى، فعند أبي حنيفة في يقطع ويردّ المال على المسروق منه؛ لأن فيه ضرراً بالمولى، ويردّ المال على المسروق منه؛ لأن فيه ضرراً بالمولى، وإقراره في حق الغير غير صحيح، ولكن المرء يؤخذ بإقراره فيضمن مثله بعد الإعتاق، وقال محمد: لأيقطع ولايردّ ولكن يضمن المال بعد الإعتاق؛ لأن إقرار المحجور بكون المال الموجود في يده مال المسروق منه إقرار على المولى، فلايصح إقراره في حق الغير، وإذا لم يصح الإقرار بالسرقة فلايقطع على المولى، فلا يكون في السرقة، ولكنه عاقل بالغ يؤخذ بإقراره فيوخذ منه مثله بعد الإعتاق. هذا تشريح المقام، فمن شاء أن يطلع على تفصيل المذاهب فيه وعلى أدلتهم فليرجع إلى كتب الفقه.

وعلى هذا: أي على أن الرق ينافي مالكية المال أو أنه ينافي كمال الحال. جزاءً لجنايته: أي إن حنى العبد خطأ بأن قتل رجلا خطأ بأنه كان يرمي إلى الصيد فوقع على الرجل ثم مات، فيؤخذ العبد في تلك الجناية ويصير عبداً لورثة القتيل إلا أن يختار المولى الفداء بالإرش. ما ليس بحال: اعلم أن الواجب في الجناية خطأ هو أن يكون المال واجباً على الجاني؛ لأنه هو المتعدّي، أو على عاقلته، وهذا المال المدفوع يكون صلة في حق الجاني كأنه يهب شيئاً مبتدأ حيث لم يقابله مال؛ لأن المتلف ليس بمال، وعوضاً في حق المجنى عليه، فكون المتلف غير مال ينافي وجوب الدية على العبد؛ لأنه ليس بأهل للصلة، ولذا لايملك أن يهب شيئاً ولايجب عليه صلة أقاربه من النققة والكسوة، وكون الدم مما لايهدر يوجب حق المتلف على العبد، والعبد لايصلح لدفع المال؛ لأنه ليس أهلاً للصلة، ولي الجناية جزاءً.

وقوله إلا أن يشاء إلخ: متصل بقوله "يصير حزاء". الأصل: والأصل في الجناية خطأ هو الإرش عند أبي حنيفة؛ لأنه الثابت بالنص، وإنما يصير إلى دفع العبد ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة، فإذا أعاد الأمر إلى الأصل لايبطل =

#### [المرض]

وعندهما يصير بمعنى الحوالة. وأما المرض فإنه لاينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة، لكنه لما كان سبب الموت، والموت علة الخلافة كان من أسباب تعلّق حق الوارث أي المرض والغريم بماله، فيثبت به الحجر إذا اتصل بالموت مستنداً إلى أوله بقدر ما يقع به صيانة الحق، أي عال المربض أي بالمرض

= الأصل بالإفلاس، حتى يجب دفع العبد إلى أوليائه، وإليه أشار. يصير: وحوب الإرش على المولى.

بمعنى الحوالة: أي بطريق الحوالة كأن العبد أحال على المولى، وإذا توى ما عليه بالإفلاس يعاد إلى رقبته كما في سائر الحوالات. وحاصل المسألة أن المولى إذا اختار الفداء ثم أفلس حتى لايجد ما يؤدّيه إلى ولي الجناية كان الإرش ديناً في ذمة المولى، حتى يأخذ ولي الجناية ما يجد عنده من حقه، ولكن لا سبيل لأولياء الجناية على العبد بل يبقى العبد مملوكا للمولى كما كان، هذا عند أبي حنيفة في وقال أبو يوسف ومحمد عين يؤدّي المولى الإرش إلى أولياء الجناية، فإن عجز بالإفلاس دُفع العبد إليهم، ولهم أن يأخذوا العبد في الجناية. ولما فرغ عن بحث الرق شرع في المرض فقال: المرض: فهو هيئة بدنية تضاد الصحة، تكون الأفعال بها لذاتما ماؤفة، فعلى هذا النسيان والجنون والإغماء والعته مرض كما صرّح به الأطباء، فيرد أن أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام المرض الذي يبحث عنه في هذا المقام؛ لأن الجنون والإغماء ينافي أهلية العبارة. اللهم إلا أن يقال: إن المراد بهذا المرض غير ما سبق من تلك الأمراض؛ إذ المراد بهذا المرض ما لايخلّ بالعقل والاختيار، فافهم.

أهلية الحكم: أي ثبوت الحكم ووجوبه على الإطلاق؛ لأن المرض لايخلّ بالعقل والاختيار، ولا في أهلية الثواب والعقاب، فيتوجّه عليه الخطاب، فيثبت في حقّه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم، أو من حقوق العباد كالطلاق والعتاق والبيع والشراء. أهلية العبارة: لأنه لايخلّ بعقله، فيكون أهلا للتعبير عن المقاصد حتى صحّ طلاقه وإعتاقه وكل ما يتعلّق بعبارته. ولما كان يرد عليه أن المرض لما لم يكن منافياً للأهليتين كان ينبغي أن لايتعلّق بماله حق الغير، ولا يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصحّ وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله: لكنه إلخ.

علة الخلافة: أي خلافة الورثة والغرماء في ماله؛ لأن أهليته للملك قد بطلت بالموت، فيخلفه الوارث؛ لأنه أقرب الناس إليه والغريم؛ لأن ماله مشغول بحقّه ولما كان المرض كذا كان من أسباب إلخ. هستنداً إلى أوله: أي أول المرض؛ لأنه لايظهر هذا مرض الموت إلا باتصاله بالموت، فإذا اتصل به ثبت أنه مرض الموت، فيثبت الحجر مستنداً إلى أوله؛ لأن سبب الحجر مرض مميت، فيضاف الحجر إلى جميع السبب أي إلى جميع أجزائه من يوم ابتداء إلى يوم الموت، لا إلى آخر الأجزاء، فيقال عند الموت: إنه محجور عن التصرّف من أوّل المرض. يقدر ما يقع إلخ: أي يثبت الحجر في القدر الذي يستوفى منه حق الغريم والوارث، فيثبت الحجر في الثلثين لأجل الوارث، وفي جميع المال إن كان دين الغريم مستغرقاً لجميع التركة، =

#### [اعتاق الراهن ينفذ]

فقيل: كل تصرّف واقع منه يحتمل الفسخ، فإن القول بصحته واجب في الحال، أي التصرف أي النصرف أي النصرف الناقض إذا احتيج إليه، وكل تصرّف واقع لايحتمل الفسخ جُعل كالمعلّق المنادك بالنقض إذا وقع على حق غريم أو وارث، بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ؛ بالموت، كالإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث، بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ؛ لأن حق المرتمن في ملك اليد دون ملك الرقبة. وكان القياس أن لايملك المريض الصلة وأداء الحقوق المالية لله تعالى،

= وإن كان أقل من التركة فبقدر حقه، وإذا كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله. يحتمل الفسخ: صفة بعد صفة للتصرف، وذلك مثل الهبة والبيع بالمحاباة. واجب في الحال: والجملة خبر لقوله "كل تصرف"، وذلك لأن الموت مشكوك في الحال، وليس في صحّة هذا التصرف في الحال ضرر بأحد؛ لأنه قابل للفسخ إذا احتيج إليه حتى يصحّ هبة المريض ووصيته في جميع ماله في الحال؛ لأنه لايلحق الضرر بأحد في الحال وإنما يلحق بالموت، فإذا مات المريض من ذلك المريض يفسخ هبته ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق؛ لأنه حينهذ احتيج إلى فسخه صيانة لحق الغريم والوارث، وإليه أشار بقوله: ثم التدارك إلح.

احتيج إليه: أي إلى النقض، وذلك بعد موته إذا ترك ديناً ووارثاً. كالمعلّق بالموت إلى: صورته: أعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين، أو عبدا تزيد قيمته على الثلث، فحكم هذا العبد في حيات المريض مثل حكم المديّر، وهو المعلق بالموت، فكما أن المديّر عبد في حيات المولى في جميع الأحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات كذلك المعتق في مرض الموت عبد في حيات المولى، وكما أن المديّر حرّ بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء، وهذا إذا للغرماء والورثاء كذلك المعتق في المرض حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء، وهذا إذا لم يخرج العبد من الثلث المعتق في المرابع على والعرباء والغرماء به.

ولما كان يرد أنكم قلتم: إن الإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث لاينفذ في الحال، فعلى هذا لايجوز إعتاق الراهن عبده المرهون عند المرتمن؛ لأن حق المرتمن وهوغريم قد تعلّق برقبته ومع ذلك جوزّتم إعتاقه.

دون ملك الرقبة: إذ ملك الرقبة يبقى في حق الراهن وهو يكفى لجواز الإعتاق. الصلة: وهي تمليك المال بالعوض كالهبة والصدقة. الحقوق المالية: كالزكاة والكافرات وصدقة الفطر. والوصية بذلك: أي لايملك الوصية بالصلة وأداء الحقوق، وذلك؛ لأن سبب الحجر وهو المرض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود، فكيف يملك المريض تلك الأمور. نظراً له: لأن الإنسان بسبب طول أمله قاصر عن العمل ويقول: سوف أفعل هذا، فإذا أدركه الأجل احتاج إلى تلافي ما فرط في العمل، وهو في تلك الحالة لايقدر على أداء العبادات البدنية، فرخص له أن يتصدّق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه، وقد روى الترمذي عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: "مرضت عام الفتح مرضاً أشفيت منه على الموت، فأتاني رسول الله ملى يعودني، فقلت: يا رسول الله إن لي مالاً كثيراً وليس يرثني إلا ابنتي، فأوصي بمالي كله؟ قال: لا، قلت: فثلثي مالي؟ قال لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: فالثلث؟ قال:الثلث والثلث كثير". [الترمذي، رقم: ٢١١٦] ولما كان يتوهم أن الشرع لما جوّز الإيصاء من الثلث نظراً له علم أن الثلث حقه خاصة لايتعلق به حق أحد حتى يجوز تصرّفه فيه، سواء أوصى للوارث من الورثة أو لغيره، أزاحه بقوله: ولما تولى إلخ. الشرع إلخ: بنفسه و لم يفوّضه إلى المريض حيث قال: ﴿ يُوصِيكُمُ الله في أولادِكُمْ ﴿ (النساء:١١).

لهم: أي للورثة، وقد كان الوصية في ابتداء الإسلام مفروضة بقوله تعالى: ﴿ كُتِبُ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمُوتُ ﴾ اللّموْتُ ﴿ (البقرة: ١٨٠)، فنسخت بقوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ اللّه ﴾ فالوصية كانت في ابتداء الإسلام مفروضة إذا لم تكن حق الورثة مقرّراً في كتاب الله تعالى، ولما كان العبد عاجزاً عن تعين مقدار ما يوصى به لكل واحد، وقد كان يقع المضارة للبعض فيه حيث أشار إليه بقوله - حلّ ذكره - ﴿ غير مُضارً ﴾، وبقوله ﴿ لا تَدُرُونَ أَيّهُمْ أَوْلُ الإيصاء بنفسه.

بطل ذلك: أي إيصاء المريض للوارث، وقد روى الترمذي وغيره عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله على يقول في خطبته عام حجة الوداع: "إن الله تبارك وتعالى قد أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث". [الترمذي، رقم: ٢١٢] وقال: هذا حديث حسن. صورة: بأن يبيع المريض عيناً من التركة من الوارث بمثل القيمة، فهذه وصيته بصورة العبن حيث أثر الوارث بعين من أعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه، فلايجوز عند أبي حنيفة على مطلقاً سواء كان بمثل القيمة أو لا، لأن حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية أيضاً، وعندهما يصح بمثل القيمة لعدم بطلان حق الورثة عن شيء مما يتعلق به حقهم. ومعنى: بأن يقر لأحد الورثة فإنه وصية معنى حيث يقر تسليم المقر به للمقر له بلا عوض، وهذا لايصح عندنا خلافاً للشافعي في لأن في إقراره لبعض الورثة تحمة الكذب؛ إذ من الجائز أن يكون غرضه إيصال المال إلى الوارث بغير عوض، وشبهة الحرام حرام فيكون حراماً، فهذه وصية معنى وإقرار صورة.

وحقيقة وشبهة حتى لايصح بيعه من الوارث أصلاً عند أبي حنيفة على وبطل إقراره له أي للوارث أصلاً عند أبي حنيفة على وبطل إقراره له أي للوارث وإن حصل باستيفاء دين الصحة، وتقومت الجودة في حقهم كما تقوّمت في حق الصغار.

#### [الحيض والنفاس]

وحقيقة: بأن أوصى لأحد الورثة. وشبهة: بأن باع الجيّد من الأموال الربوية بالردي منها. أصلا: سواء كان به بمثل القيمة أو لا. عند أبي حنيفة هذا مثال للقسم الأول، وهو الوصية صورةً. دين الصحة: الذي كان له على الوارث بأن يقر المريض بأي حصلت من فلان الوارث ديني الذي كان عليه في حالة الصحة، وذلك لأن في إقراره بالاستيفاء تحمة أنه يريد إسقاط الدين عن ذمته، فكأنه يملك بهذا المقدار من المال، وهذا مثال للقسم الثاني وهو الوصية معنى، ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة أظهر، لم يذكر له مثالا.

وتقوّمت الجودة إلى باغ المريض مالاً حيداً بمال ردي من جنسه من وارث ليبلغ نفع الجودة إلى وارثه؛ لأن الجودة وإن لم يعتبر بها وقت بيع الجيد بالردي من جنسه كبيع الحنطة الجيدة بالحنطة الردية ولكن تتقوم هذه الجودة إذا باغ المريض بوارثه دفعاً للتهمة لايجوز هذا البيع، كما تتقوم إذا يبسيع الوصي أو الأب مال الصغير من نفسه متحانساً دفعاً للضرر، فلايصح بيعه، وهذا مثال للقسم الرابع.

الحيض والنفاس: جمعهما لتشابهما صورةُ وحكما. أهلية: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء.

بوجه ما: وذلك لأهما لايخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن، ولما كان يتوهّم أنه فعلي هذا ينبغي أن لايسقط هماء قضاء الصلاة. والصلاة: أما للصلاة فقد روى البخاري والمسلم أن فاطمة بنت قيس قالت: يا رسول الله على امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال: لا، إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلّي". [البخاري، رقم:٢٢٨،مسلم، رقم:٣٥٣] وهذا موافق للقياس وأما للصوم فقد روى الترمذي عن عائشة على قالت: كنا نحيض عند رسول الله على ثم نطهر، فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة. وقال: هذا حديث حسن[الترمذي،رقم:٧٨٧] وكذا روى مسلم عنها بمعناه، فعلم من هذا الحديث أمران: أحدهما أن النساء ما كن يصمن في حالة الحيض، فثبت أن الطهارة عن الحيض شرط للصوم، وهو مخالف للقياس؛ إذ القياس أن يتأدّى الصوم مع الحيض كما يتأدّى مع الجنابة، وثانيهما أنه لا قضاء للصلاة، وللصوم قضاء، ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لأداء الصوم والصلاة.

فيفوت الأداء بحما، وفي قضاء الصلاة حرج لتضاعفها، فسقط بحما أصل الصلاة، بعد أيام الحيض ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط أصله.

#### [الموت]

فيفوت إلخ: لأن فوات الشرط فوات المشروط. لتضاعفها: أي الصلاة في أيام الحيض والنفاس، فإن الحيض لايكون أقل من ثلاثة أيام ولياليها كانت الواحبات داخلة في حد التكرار لا محالة، والنفاس في العادة أكثر من مدة الحيض، فتضاعف الواحبات فيه أيضا وهو مستلزم للحرج، وهو مدفوع.

أصل الصلاة: أي نفس الوجوب حتى لم يجب قضاؤها. في قضاء الصوم: إذ قضاء صوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يضيق، وأما النفاس فمع أن وقوعه في رمضان اتفاقي، فإن فرض أن يستوعب رمضان فلا حرج في قضائه؛ إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهراً, متفرقاً أو مجتمعا مما لايضيق.

أصله: أي نفس الوجوب عن الذمة وإن سقط أداؤه عنه. الموت: وهو آخر العوارض السماوية، واختلف في تفسيره فقال كثير من أهل السنة: هو صفة وجودية خلقت ضداً للحياة؛ لقوله تعالى: ﴿الَّذِي حَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ (الملك: ٢)، ولقوله على: "يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش أملح فيذبح"، [الترمذي، رقم: ٢٥١٦] وعلى هذا صح عد من شأنه الحياة، معنى الخلق في الآية والتقدير، وإليه ذهب صاحب المسلم حيث قال في "منهية المسلم": وجعله وجودياً ليس بشيء، وإنما تعلق الخلق به؛ لأنه عدم طار. أقول: ليس المراد من كونه عدمياً أنه عدم محض وفناء صرف، بل هو مفارقة الروح عن البدن، وانتقاله من دار إلى دار، ولذا يعد الميت في أحكام الآخرة حياً فاحفظه. عجز خالص: ليس فيه جهة القدرة بوجه ما، واحترز به عن المرض والصغر والجنون والرق، فإن العجز بحذه العوارض متحقّق، ولكن يبقى القدرة بوجه ما، واحترز به عن المرض والصغر والجنون والرق، فإن العجز بحذه العوارض متحقّق، ولكن يبقى أربعة أقسام، منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلاة والزكاة، وحكمه السقوط إلا في حق الإثم، ومنها ما شرع عليه لحاجة الغير وهو عدة أقسام، ومنها ما شرع لحاجة نفسه، وحكمه أن يبقى ما يقضى به الحاجة، ما شرع عليه لحاجة الغير وهو عدة أقسام، ومنها ما شرع لحاجة نفسه، وحكمه أن يبقى ما يقضى به الحاجة، ومنها ما لايصلح لقضاء حاجته، وحكمه البقاء.

باب التكليف: بيان للقسم الأول من أحكام الدنيا. عن اختيار: والحاصل أن الغرض من التكليف بالنسبة إلى المكلّف هو إتيان المكلّف به عن اختيار، وبالموت تحقّق العجز اللازم الذي لايرجى زواله، ولا عجز فوقه.

ولهذا قلنا: إنه يبطل عنه الزكاة وسائر وجوه القرب، وإنما يبقى عليه المأثم، وما شرع عليه لحاجة غيره إن كان حقاً متعلّقا بالعين يبقى ببقائه؛ لأن فعله فيه غير مقصود، وإن المناكور أي المناكور أي نعل العبد كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم إليه مال أو ما يؤكّد به الذمم وهو ذمة الكفيل. ما شرع لحاجة الغير أي ذمة المين

## [حكم الكفالة بالدين عن الميت]

و لهذا قال أبو حنيفة علم: إن الكفالة بالدين عن الميّت لاتصح إذا لم يخلف مالاً أو كفيلاً

ولهذا: أي لفوات غرض التكليف وهو إتيان المكلّف به عن اختيار. يبطل عنه إلخ: أي يسقط عن الميّت في حكم الدنيا حتى لايجب أداؤها من التركة خلافاً للشافعي في بناء على أن المقصود هو المال دون الفعل، حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له أن يأخذ مقدار الزكاة، فتسقط الزكاة عن ذمته، وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته. وسائر وجوه إلح: عطف على قوله "الزكاة" أي يبطل عنه سائر وجوه القرب كالصلاة والصوم والحج.

المأثم: لتقصيره في أدائه حين كان حياً صحيحاً، والإثم من أحكام الآخرة، والميّت في أحكام الآخرة حيّ، فإن شاء الله عفا عنه بكرمه وفضله، وإن شاء عذّبه بحكمته وعدله. لحاجة غيره: هذا هو القسم الثاني، وهو على عدة أقسام كما قلنا. الأوّل ما بيّنه بقوله: إن كان إلخ. بالعين يبقى إلخ: أي العين كالمرهون يتعلّق به حق المرتمن، ولا يبطل بموت الراهن، وكذا المستأجر يتعلّق به حق المستاجر، والوديعة يتعلّق بها حق المودع، والمبيع يتعلّق به حق المشترى. غير مقصود: إذ المقصود في حقوق العباد هو المال، فيبقى حق العبد في العين بعد موته أيضا، حتى يأخذه صاحب الحق أو لا من غير أن يدخل في التركة، ويقسم على الغرماء والورثة. إليه: أي إلى الذمة بتأويل المذكور. ذمة الكفيل: والحاصل أن الميّت إذا لم يترك مالاً أو كفيلا من حضوره لايبقى دينه في الذمة بتأويل المذكور. ذمة الكفيل: والحاصل أن الميّت إذا لم يترك مالاً أو كفيلا من حضوره لايبقى دينه في الذمة حتى يطالب من أولاده، وإنما يأخذ في الآخرة.

ولهذا: أي لأجل أنه لم يبق في ذمة دين. كفيلا: لأن الكفالة ضمّ الذمة إلى الذمة، وإذا لم يبق للميّت ذمة معتبرة، فكيف يصحّ ذمة الكفيل إليه. نعم لو كان له مال أو كفيل من حالة الحياة فإذن يصحّ الكفالة منه؛ لأن ذمته حينئذ كاملة، هذا الكلام في الكفالة. وأما لو تبرّع إنسان بقضاء دينه بغير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق، وقال محمد وأبويوسف والشافعي على: يصحّ الكفالة من الميّت وإن لم يخلّف مالا ولا كفيلا؛ لأن الموت لايبري عن الدين، وإلا لما حلّ الأخذ من المتبرع عن الميت ولما يطالب به في الآخرة، وبه قال أحمد ومالك على بل عزاه ابن قدامة إلى أكثر أهل العلم، كذا في التقرير. واستدلّوا بحديث جابر هي كان رسول الله الله يكل لايصلّي على رجل مات وعليه دين فأتي بميت، =

كأن الدين عنه ساقط، بخلاف العبد المحجور يقرّ بالدين فتكفل عنه رجل، تصحّ؛ لأن ذمته في حقه كاملة. وإنما ضمّت إليه المالية في حق المولى، وإن كان شرع عليه بطريق أي الله بتأويل المذكور الصلة بطل، إلا أن يوصى به فيصحّ من الثلث، وأما الذي شرع له فبناءً على حاجته.

ساقط: في أحكام الدنيا لفوات محله، لأن ذمته قد ضعفت بالموت بحيث لايحتمل الدين بنفسها، ولما كان يرد أن ضعف الذمة في العبد المحجور والميّت سواء، فلم لايجوز الكفالة من الميّت كما يجوز عن المحجور.

تصح: الكفالة عنه وإن لم يكن مطالبا به قبل العتق. كاملة: لأنه حيّ عاقل بالغ مكلّف، ويمكن المطالبة به؛ إذ يتصور أن يصدقه المولى أو يعتقه فيطالب في الحال، فلما صحّت المطالبة صحت الكفالة عنه؛ لأنها تبنى على المطالبة فيمن يتكفّل عن العبد المحجور يطالب في الحال وإن كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال؛ لوجود المانع وهو الإفلاس، وعدم التملّك ولا مانع في حق الكفيل فيطالب به في الحال. في حق المولى: جواب لسوال مقدّر. تقريره: أن ذمة العبد لما كانت كاملة فلم ضمّت المالية إليها، وحاصل الجواب أن كمال ذمته ليس في حق المولى أي إنما ضمت مالية الرقبة إلى ذمته لأجل احتمال الدين في حق المولى، ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى؛ إذا ظهر الدين في حقه لا لأن ذمته ليست بكاملة في حقه.

وإن كان: الحكم الذي شرع لحاحة غيره. بطريق الصلة: مثل نفقة المحارم والكفارات وصدقة الفطر.

بطل: بالموت لضعف ذمته. فيصح من الثلث: لأن الشرع جوّز تصرفه في الثلث نظراً له، وقد مرّ بيانه. هذا قسم ثالث للقسم الثاني من الأقسام الأربعة، وقوله "وإن كان" معطوف على قوله "إن كان حقا".

شرع له: أي للعبد لحاجته، وهذا قسم ثالث من الأقسام الأربعة. حاجته: ولما كان يتوهّم أن الحوائج منتهي بالموت فلا حاجة بعد الموت، أزاحه بقوله.

<sup>=</sup> فقال: أعليه دين؟ قالوا: نعم ديناران، قال: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة الأنصاري في: هما على يا رسول الله في رواه النسائي [رقم: ١٩٦٢] وأبو داود. [رقم: ٣٣٤٣] أقول: لايثبت الكفالة عن قول قتادة: "هما على" بل يحتمل أن تبرع بقضاء دينه، ولا خلاف فيه، ويحتمل العدة ويحتمل إنشاء الكفالة والإقرار بكفالة السابقة. قلتُ: يشكّله ما رواه أحمد بإسناد حسن فتحملهما أبو قتادة فأتيناه، فقال: الديناران عليّ، فقال رسول الله في قد أو في الله الغريم وبرئ منهما الميت، قال: نعم فصلّى عليه. [المسند للإمام احمد، رقم: ١٤٥٧٦] وما رواه البخاري عن سلمة بن الأكوع من حديثه قال: ثم أي بثالثة أي جنازة ثالثة فقال: هل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنانير، قال: هل ترك شيئا؟ قالوا: لا، قال: صلوا على صاحبكم، قال أبو قتادة: صل عليه يا رسول الله في وعليّ دينه، فصلّى عليه. [البخاري، قالوا: لا، قال: بالوفاء فصلّى في وكان عليه ثمانية عشر درهماً أو سبعة عشر درهماً، [صحبح ابن حبان، رقم: ٣٠٠] وفيه ما فيه.

# [الميّت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة]

والموت لاينافي الحاجة، فبقي له ما ينقضي به الحاجة، ولذلك قدّم جهازه، ثم ديونه ثم والموت لاينافي الحاجة، فبقي الها ينقضي به الحاجة، ولذلك قدّ جهازه، ثم وجبت المواريث بطريق الحلافة عنه نظراً له، ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المحاتب عن وفاء. وقلنا: إن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتما؛ لأن الزوج مالك، فبقي ملكه إلى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة، بخلاف ما إذا ماتت المرأة؛ لأنما مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت،.....

والموت لاينافي إلخ: لأنها تبنى على العجز والافتقار، ولا عجز فوق الموت، ولذا قيل: الحاجة نقص يرتفع بالموت. ولذلك: أي لأجل أنه يبقى للميت من تركة ما ينقضي به حاجته. جهازه: أي تجهيزه وتكفينه على قضاء ديونه إذا لم يكن الحق متعلّقا بالعين؛ لأن الحاجة إلى التجهيز أشدّ منها إلى قضاء الدين، لما أن إلباسه في حالة الحياة مقدّم على حق الغرماء. ديونه: لأن الحاجة إلى إبراء ذمته أقوى منها إلى الوصية؛ إذ الوصية تبرغ. وصاياه: لأن حاجته إليها أقوى من حق الورثة؛ لأن فائدةما عائدة إليه في الآخرة وهو محتاج إليها.

ثم وجبت المواريث إلخ: متعلق بالكل أي ثبت هذه الحقوق نفعاً له؛ لأن نفع هذه الأمور راجع إليه، أما نفع التحهيز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهر، وأما نفع جريان الميراث فهو أن روحه يتشفى بغنائهم، ويحصل له الثواب في دار الآخرة بانتفاعهم من ماله، ولعلهم يدعون له بالخير بسبب حسن المعاش ويتصدّقون له.

بقيت الكتابة بعد إلى: أي إن مات المولى وبقي المكاتب حيًا يحكم ببقاء الكتابة لحاجة الميت إلى الثواب، فإنه يؤدّي بدل الكتابة إلى ورثته، فيصير معتقاً فيحصل له ثواب العتق وثواب ما وصل إلى ورثته من بدل الكتابة، وهذا لا خلاف فيه، وكذا إذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة، والمولى حيّ يحكم ببقاء الكتابة حيّ يؤدّى الوفاء ورثة المكاتب إلى المولى؛ لأنه يحتاج إلى كونه معتقاً منقطعاً عنه أثر الكفر باقياً على أثر الحريّة، حيّ يحكم بأنه معتق في آخر جزء حياته، فيكون ما بقي من بدل الكتابة مير اثاً لورثته، ويعتق أولاده المولودون والمشترون في حال كتابته، وهو مذهب على وابن مسعود في وقال زيد بن ثابت هذ ينفسخ للكتابة به، والمال كله للمولى، وقال الشافعي في وقلنا معطوف على قوله بقيت، أي ولهذا.

لأن الزوج مالك: لأن ملك النكاح لايحتمل التحوّل إلى الورثة، فبقي موقوفاً على الزوال بانقضاء العدة. من حوائجه: والغسل من حوائجه، وأما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه. بالموت: إذ الميّت لم يبق محلا للتصرّفات المحصوصة بالمملوكية، وإذا فات المملوكية فقد ارتفع النكاح بجميع علائقه، فلايحلّ المس والنظر، = ولهذا تعلَّق حق المقتول بالدية إذا انقلب القصاص مالاً، وإن كان الأصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداءً بسبب انعقد للمورث، لأنه يجب عند انقضاء الحياة، وعند ذلك المياس المعاص الميان المعاص الميان الله الما يضطر إليه لحاجته، ففارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما.

= وقال الشافعي في يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها؛ لقوله الله لعائشة: "لو مت لغسلتك". رواه أحمد [رقم: ٢٥٩٥] وابن ماحة. وروي ابن حبان عنها أن النبي الله قال: "لو مت قبلي لغسلتك". [صحيح ابن حبان، رقم: ٢٥٩٦] ويؤيّده ما روي عن أسماء بنت عميس أن فاطمة أوصت أن يغسلها علي، رواه الدار قطني [رقم: ٢١] والبيهقي، ولا يصح ما قبل في حوابه: إن معني "لغسلتك" لقمت بأسباب غسلك؛ لأن ابن أبي شيبة روي عن أسماء قالت: غسلت أنا وعلي فاطمة بنت رسول الله الله البخاري، رقم: ٢٢٢] ورواه الإمام أحمد عن أم سلمة. ولهذا: أي لأجل أن ما شرع لحاجة العبد يبقى مملوكاً له بعد موته بعقر ما يقضى به حاجته.

انقلب القصاص مالاً: منصوب بنرع الخافض أي إلى المال؛ لأن الانقلاب لازم، والحاصل أن القصاص إذا صار مالاً وديةً إما يصلح الورثة أو بعفو البعض منهم أو بشبهة كان موروثا، فيكون حكمه حكم سائر الأموال حتى يبقى له بقدر ما يقضى به حاجته حتى تنقضي منه ديونه وتنفذ وصاياه، وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه. ابتداءً: لأنه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت؛ لأنه شرع لدرك الثأر أي لتشفي صدور الأولياء بدفع شر القاتل، ووقعت الجناية على الورثة لانتفاعهم بحياته وجب للورثة ابتداءً لا أنه يثبت للميّت أولاً ثم ينتقل إليهم. نعم لو ينقلب هذا القصاص ما لايتعلق به حق الميت كما مرّ، وهذا قسم رابع من أحكام الدنيا، لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث؛ لأن المتلف حياته وقد كان منتفعاً بحياته أكثر من انتفاع أوليائه، فكانت الجناية واقعةً في حقه من وجهه حتى صحّ عفو المجروح؛ لأن السبب العقد للمورث، وصحّ عفو الوارث قبل موت المجروح أيضا؛ لأن الحق باعتبار نفس الواجب إنما يثبت للوارث، ثم استدل على أن القصاص يثبت للورثة ابتداءً.

لايجب له: أي لايثبت للميت لبطلان أهلية للملك. خاجته: والقصاص لايصلح لحاجته، فيثبت للورثة ابتداءً لا انتقالاً، ولما كان يرد على قوله (إن القصاص يثبت للورثة ابتداء) هو أنه ينبغي أن يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص مالاً للورثة ابتداءً أيضا؛ لأنما خلف للقصاص، والخلف لايفارق الأصل في الحكم.

الأصل: وهو القصاص حيث يثبت للورثة ابتداءً، بخلاف الدية فإنها تثبت أولاً للميّت حتى يقضى منها حواتجه ثم يثبت للورثة بطريق الخلافة عنه. لاختلاف حالهما: وهو أن الأصل لايصلح لدفع حوائج الميّت ولايثبت مع الشبهة، والخلف يصلح ذلك، والخلف قد يخالف الأصل عند اختلاف الحال. ألا ترى أن الوضوء أصل والتيمم خلف، مع أنه يخالف الوضوء في اشتراط النية حيث يشترط في التيمّم دون الوضوء، وذلك لاختلاف حالهما، وهو أن الماء مطهّر بنفسه لا يحتاج إلى النية والتراب ملوّث، وإنما يطهّر به حكمها أي الطهارة به أمر تعبدي فيحتاج إلى النية.

## [أحكام الآخرة]

وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء؛ لأن القبر للميّت في حكم الآخرة كالرحم للماء، والمهد للطفل في حكم الدنيا، وضع فيه لأحكام الآخرة روضة دار أو حفرة نار، ونرجو الله تعالى أن يصيّره لنا روضةً بكرمه وفضله.

فصل في العوارض المكتسبة

### [أنواع الجهل]

كالرحم للماء إلخ: فكما أن الرحم والمهد أول منزل له من منازل الدنيا فكذلك القبر أول منزل له من منازل الاخرة، وكما أن الماء في الرحم موضوع لحياة الدنيا يعطى له أحكام الأحياء في الدنيا حتى يستنحق الإرث والوصية كذا المبت. فيه: أي في القبر للحياة في حق الآخرة.

روضة دار: الثواب إن كان سعيداً. بكرمه وفضله: اللهمّ اغفر لنا وألحقنا بالصالحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى يستهلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك. العوارض المكتسبة: لما فرغ من العوارض السماوية شرع في العوارض المكتسبة، وهي ما كان لاحتيار العبد مدحل في حصولها.

الجهل: وهو بسيط وحد بأنه عدم العلم عما من شأنه العلم، فالتقابل بين الجهل والعلم تقابل الملكة والعدم، وإنما عد ومركب وحد بأنه اعتقاد حازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة، وهو عيب لايمكن إزالته بالتعلم، وإنما عد الجهل من العوارض وإن كان أصليا لقوله تعالى: ﴿وَاللّهُ أَحْرَحَكُمْ مِنْ بُطُون أُمّهَاتِكُمْ لا تعلمون شَيْئا﴾ (النحل: ۱۸۷)؛ لأنه أمر زائد على حقيقة الإنسان مفارق ثابت في حال دون حال، وإنما عد من المكتسبة وإن كان بلا اختيار العبد في أصل الخلقة لتقصيره في اكتساب العلم؛ لأنه كان قادراً على إزالته بتحصيل العلم، فجعل ترك تحصيله واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره. وضوح الدليل: لأن الآيات الدائة على وحدانية الصانع وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة، ولنعم ماقيل: "ففي كل شيء له شاهد، يدل على أنه واحد"، ولنعم ما قال الأعرابي: "البعرة تدل على البعير، وأثر الإقدام على المسير، فالسسماء ذات أبراج والأرض ذات فحاج تدلان على الصانع اللطيف الخبير، فالإنكار بعد ذلك حجود". كما قال تعالى: ﴿وَحَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْفَتُهَا =

## [جهل صاحب الهوى والباغي]

وجهل هو دونه لكنه باطل لايصلح عذراً في الآخرة أيضاً، وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وفي أحكام الآخرة، وجهل الباغى؛ .....

= أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً ﴾ (النمل:١٤)، وكذا الأدلة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبينات الباهرة لائحة كانت محسوسات في زمانهم.

وأما بالنسبة إلى من بعدهم فمتواترة قرناً بعد قرن إلى يومنا هذا، فإنكارها إنكار المحسوس وهو مكابرة، فلايكون عذراً في أحكام الآخرة فيعذّب، وأما في أحكام الدنيا فيصلح عذراً، حتى من التزم عقد الذمة فإن حهله حينتذ يدفع عذاب القتل والحبس في الدنيا، فعند أبي حنيفة في ديانة الكافر أي اعتقاده في الأحكام القابلة للتبدل عقلاً كبيع الخمر وغيره مما ثبت محلافه في الإسلام دافعة للتعرض حتى لو باشر ما اعتقده لايتعرض لبه بوجه، فلايجد بشرب الخمر؛ لانا أمرنا أن نتركهم وما يدينون، وكذا دافعة لدليل الشرع بمعنى أن دينه يمنع بلوغ دليل الشرع إليه، فلايثبت الخطاب في حقه كأنه غير نازل في حقه، وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج، وهو التقريب إلى العذاب بحيث لايشعر، وعند الشافعي في رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل أشدّ.

في صفات الله تعالى: كحهل المعتزلة في إنكار الصفات كقولهم: إنه عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، ولا فــرق بين قول القائل: "ليس بعالم" وبين قولهم: "لا علم له"، وجهل المشبهة في قولهم: إن صفاته تعالى حادثة قابلــة للزوال كصفات الخلق.

وفي أحكام الآخرة: كحهل المعترلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان، فهذا القسم من الجهل الايصلح عذراً؛ لأنه مخالف للدليل الواضع الذي لا شبهة فيه سمعاً وعقلاً، أما السمع فكثير من الآيات والأحاديث الصحيحة دالة على صفاته من العلم والقدرة وغيرهما. قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى:١١)، وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان وسؤال المنكر والنكير كما روى البخاري والمسلم وأصحاب السنن الأربعة، أما العقل فهو أن المحدثات كما دلّت على وجود الصانع تعالى دلّت على كونه عليماً قديراً وغير ذلك مسن الصفات، وإنما هو محل الحوادث حادث، فلا يجوز أن تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات، فكان ما ذهب إليه أهل الهوى باطلاً وجهلاً بعد وضوح الدليل، فلا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الكفر.

وجهل الباغي: عطف على قوله "جهل صاحب الهوى"، والباغي هو الخارج عن طاعة الإمام الحق معتقداً أنه على الحق والإمام على الباطل، متمسكاً بقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكُمُ إِلَّا لِللَّهِ ﴿ الأنعام: ٧٥)، وبقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَجَهِ هُ وَرَسُولُهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْحِلُهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا ﴾ (النساء: ١٤) كالخارجين عن إطاعة علي " - كرّم الله وجهه - بالتأويلات الفاسدة، فهذا الجهل أيضاً لايصلح عذراً.

مخالف للدليل إلخ: فإن الدليل على إمامة عليّ وسائر الخلفاء الراشدين وكونهم على الحق ظاهر، والمخالف مكابر معاند. إلا أنه: أي لكن الباغي وصاحب الهوى. متأوّل بالقرآن: متمسكاً في ذلك بتأويـــل ومتعلـــق بظـــاهر النصوص كما عرف في موضعه، وإن كان تأويله فاسدا. لكنه: أي الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي.

من المسلمين: لأن بالهوى وكذا بالبغي لايخرج عن الإسلام إذا لم يغل ويتجاوز الحد. ينتحل: أي ينتسب إلى الإسلام ويدّعي أنه مسلم وإن كان في الحقيقة كافراً كغلاة الروافض والمحسّمة والنيجرية\*.

وإلزامه: بالدليل لأنه يدّعي الإسلام ويعتقده حقاً، فأمكن لنا مناظرته وإلزام الحجة عليه، فلايترك على ديانته، فللزمه جميع أحكام الشرع بخلاف الكافر؛ لأن ولاية المناظرة والإلزام منقطعة عنه؛ لأنه لايعتقد الإسلام حقاً، فلايمكن أن نلزم عليه الأحكام بالأدلة الشرعية، وإذا كان صاحب الهوى والباغي ممن لم يترك على ما يعتقده بل يلزم عليه. يضمن: أي إذا أتلف الباغي نفس العادل أو ماله مستحلاً بتأويل أنه باشر الذنب، ومن يباشر الذنب فهو كافر، والكفر يستحيل قتله وتلف ماله، فهذا التأويل فاسد لانعمل به، فلم نحكم بإباحة نفسه وماله في حقه بتأويله، بل يجب عليه الضمان إذا لم يكن له منعة أي قوة وعسكر، والمنعة جمع المانع، والجيش تمنع وتدفع الخصم، وعند تحقق المنعة الباغي تسقط عنه ولاية الإلزام بالدليل حساً وحقيقة، فوجب بتأويله الفاسد، فلم يؤاخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة، كما يؤاخذ أهل الحرب بذلك بعد الإسلام خلافاً للشافعي عليه، في "شرح البديع". يلزمه: أي كما يجب عليه الضمان يجب سائر الأحكام التي تلزم المسلمين؛ لأنه مسلم أو مدّعي للإسلام، وولاية الإلزام باقية عليه. وكذلك: أي كمثل جهل صاحب الهوى والباغي.

<sup>\*</sup> والنيجرية: وهي فرقة حدثت في زماننا هذا، ينكرون نعماء الجنة وكيفيات العـــذاب الـــواردة في القـــرآن، وينكرون وجود الملائكة ووجود جبرئيل والجنّ، وخوارق العادات والمعجزات، ويتمسّكون بالتأويلات الفاسدة التي لايساعدها العقل والنقل، وإنما ذلك بتقليد ملاحدة اليورب، وإمامهم في ذلك السيد أحمد حان الدهلوي.

أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر أصلاً، مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد، وحل متروك التسمية عامداً، والقصاص بالقسامة، والقضاء بشاهد ويمين.

مودود: أي كما جهل الباغي وصاحب الهوى مردود لايصلح عذراً كذلك جهل هؤلاء مردود.

ببيع أمّهات الأولاد: ذهب داود الأصفهاني ومن تابعه إلى حواز بيع أم الولد متمسّكاً بما روى أبو داؤد عسن حابر الله قال: بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله قل وأبي بكر. [بو داود، رقم: ٣٩٥٤] وبأن أم الولد مملوكة باليقين، وارتفاع المملوكية بالولادة مشكوك. ونحن نقول: هذا مخالف للسنة المشهورة، وهي أن بيعها لايجوز كما روي عن ابن عباس الها عن النبي الله قال: "إذا ولدت أمة الرجل منه فهي معتقة عن دبر منه أو بعده". رواه الدارمي. [رقم: ٢٥٧٧] وعن عمر بن الخطاب اله قال: أيما وليدة ولدت من سيدها فإنه لايبيعها ولايورئها، وهو يستمتع منها، فإذا مات فهي حرّة. رواه مالك في موطأه. [رقم: ٢٤٦٦]

فالآثار الدالّة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقّاها القرن الثاني بالقبول، وأما حديث جابر فمنسوخ، فإنه قال في آخر الحديث: فلما كان عمر نمانا عنه، فانتهينا. رواه أبوداود، وهذا صريح في أنه لم يبلغ خبر النسخ إلى أكشر الناس، فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه فنبّههم عمر على النسخ، فانتهروا عنه، فهذا مخالف للسنة المشهورة والإجماع. وحل متروك: عطف على قوله "بيع أمهات الأولاد"، وقد ذهب الشافعي في إلى حل متروك التسمية عامداً متمسّكا بقوله في: "تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مؤمن"، وقياساً على متروك التسمية ناسياً. ونحن نقول: هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكُرِ السّمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّ فَالْسَمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّ فَالْمَامِ: ١٤٥)، والقياس على الناسي غير صحيح.

والقصاص بالقسامة: فإذا وجد الرجل مقتولاً في محلة ولا يدرى قاتله، حلف خمسون رجلاً من أهل المحلة، فإن حلفوا فعلى أهل المحلة الدية، وحبس الآبي حتى يحلف، ولا يجب القصاص بحال، هذا عندنا، وقال السشافعي: إذا كان هناك لوث استحلف الأولياء خمسين يميناً ويقضى لهم بالدية على المدّعى عليه، سواء عمدا كانت الدعوى أو خطأ، وهذا قوله الجديد. وفي القديم: إذا حلفوا ألهم قتلوه عمداً فلهم القصاص، وبه قال مالك وأحمد، وإن نكل الأولياء عن اليمين استحلف أهل المحلة، فإذا حلفوا برئوا، وإن نكلوا حكم عليهم بالديسة، هذا تحريس المذهبين، وأما أدلتهم فمذكورة في المطوّلات، وكل واحد يجهل الآخر فيما خالفه، ويقول: إنه مخالفة للسنة.

بشاهد ويمين: فالشافعي هُ يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الآخر إذا لم يكن له شاهد آخر، عملاً بما روي أن النبي ﷺ قضى بذلك. رواه مسلم[رقم:٤٧٢] ونحن نقول: هذا مخالف للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَلِكُمْ أَقْسَطُ=

### [جهل يصلح شبهة]

والثالث جهل يصلح شبهةً، وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، أو في موضع الالبهة، كالمحتجم إذا أفطر على ظن أن الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة، لأنه جهل في موضع الاجتهاد، ومن زبى بجارية والده على ظن أنها تحلّ له لم يلزمه الحدّ؛ لأنه جهل في موضع الاشتباه.

= عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا (البقرة:٢٨٢)، أو للحديث المشهور وهو قوله على: "البينة على المدّعى عليه"، [الترمذي رقم: ١٣٤١] ففي تلك المسائل ونظائرها إن اعتمد المحالف على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة، وإن اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة، وكل ذلك جهل لايصلح عذراً، كذا في "غاية التحقيق".

يصلح شبهة: دارئة للمحدود والكفارات وما هو في معنى العقوبة. الجهل في موضع إلخ: وهو أن يكون المقام موقع احتهاد المجتهدين، ولايكون منصوصاً عليه بشرط أن لايكون الاجتهاد مخالفاً للكتاب والسنة، وهو المراد بالصّحيح، فالجهل في هذا الموضع عذر؛ لأنه غير مخالف للكتاب والسنة، والرأي محتمل، وفيه خفاء بخلاف ما لو كان المحلّ منصوصاً عليه، فإنه لا عذر له بالجهل لتقصيره في طلب النص.

موضع الشبهة: والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه احتهاد ولكنه موضع الاشتباه، فيضح عذراً؛ لانه موضع خفاء واشتباه. كالمحتجم إلخ: هذا نظير للنوع الأول. صورته أن الصائم احتجم في رمضان ثم غلب على ظنّه أن صومه فسد بالحجامة، فأفطر عمداً بعد الحجامة، فلايلزم عليه الكفارة؛ لأن هذا المحل موضع للاجتهاد الصحيح؛ لأن الأوزاعي قد ذهب إلى أن الحجامة تفطر الصوم لقوله غين: "أفطر الحاجم والمحجوم". رواه الترمذي، [رقم:٧٧٤] ولنا ما رواه البحاري وغيره وهو أن النبي على يحتجم وهو محرم، ويحتجم وهو صائم. [البحاري، وتم: ١٩٣٨]. ومن زبي بجارية إلخ: هذا نظير للنوع الثاني، وهو أن الولد زبي بجارية أبيه على ظنّ أنها تحلّ له، فلا يجب عليه الحد؛ لأن الأملاك متصلة بين الولد ووالده، والمنافع دائرة بينهما، ولهذا لايجوز شهادة أحدهما للآخر، ولا أداء الزكاة، فربما يشتبه على الولد أنها لما كانت حلالاً للأصل يكون حلالا للجزء، كما يجوز انتفاع أحدهما بمال الآخر، أما لو قال: ظننت ألها حرام على فيحد.

ف: اعلم أن الشبهة الدارئة للحد على نوعين: أحدهما شبهة في الفعل، وتسمّى شبهة اشتباه؛ لأنها تنــشأ من الاشتباه، وهو ظنّ ما ليس بدليل دليلاً، ولا بدّ فيها من الظنّ ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة، =

## [جهل يصلح عذراً]

والنوع الرابع جهل يصلح عذراً، وهو جهل من أسلم في دار الحرب، فإنه يكون عذراً له في الشرائع؛ لأنه غير مقصر لخفاء الدليل، وكذلك جهل الوكيل، وكذلك جهل الوكيل، والمأذون بالإطلاق وضده، وجهل الشفيع بالبيع، والمولى بجناية العبد، ......

= ومن هذا القسم وطي حارية زوجته وأمه على ظنّ الحل، وثانيها شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل، وهو أن يوجد الدليل النافي للحرمة في ذاته مع تخلّف حكمه لمانع، وهذا النوع لايتوقّف على الظنن كوطي الأب حارية ابنه؛ لأنه لايحد وإن قال: علمت ألها حرام عليّ؛ لأن المؤثّر في هذه الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه: "أنت ومالك لأبيك". ورواه ابن ماحه [رقم: ٢٢٩] بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذري والطهراني في الأصغر والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثّر في سقوط الحد، ويثبت به النسب إذا ادّعي، ويصير الجارية أم ولد له، والمصنف لم يتعرض بهذا القسم.

في الشوائع: أي أحكام، كالصوم والصلاة والحج والزكاة حتى لو مكّنه في دار الحرب بعـــد الإســـــلام مــــدةً و لم يصلّ و لم يصُم لعدم العلم بوجوبها لايجب عليه قضاؤهما.

لخفاء الدليل: وهو خطاب لعدم بلوغه إليه حقيقةً بالسماع ولا تقديراً بالاستفاضة والشهرة؛ لأن دار الحـــرب ليست بمحلّ الشهرة أحكام الإسلام، فيصير جهله بالخطاب عذر فلايؤاخذ به.

وكذلك جهل الوكيل إلخ: أي كما جهل من أسلم في دار الحرب يصلح عذراً كذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون، وهو المراد بالإطلاق يكون عذراً حتى لو تصرّفا قبل بلوغ الخبر إليهما لم ينفذ تصرّفهما على الموكل والمولى، فإن كان وكيلاً ببيع ما يتسارع إليه الفساد فلم يبعه لعدم علمه بالوكالة، ففسد ذلك السشيء لايجب الضمان على الوكيل، وكذا لوكان وكيلاً بشراء شيء كثير المنفعة فاشتراه لنفسه قبل العلم بالوكالة صح له لايمكن للمؤكل أحذه منه، وهذا لأن في التوكيل والإذن نوع إلزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم وغيرهما، فلايثبت حكم الوكالة والإذن في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما، فينفذ تصرّفاقهما على المؤكل والمولى دفعاً للضرر عنهما. وجهل الشفيع: يكون عذراً حتى لو علم بالبيع بعد مدة يثبت لـه حـق الشفعة لخفاء الدليل في حقه؛ لأن البائع مستقلّ بالبيع، وليس من الأمور التي تشتهر ألبتة، وفيه إلزام ضرر الجار الشفعة لخفاء الدليل في حقه؛ الأن البائع مستقلّ بالبيع، وليس من الأمور التي تشتهر ألبتة، وفيه إلزام ضرر الجار عليه، فيتوقف حكمه على علمه دفعاً للضرر عنه. بجناية العبد: عذر حتى لو أعتقه قبل العلم بجنايـة لايكـون عنار للفداء بل يجب عليه الأقل من قيمته ومن الأرش لخفاء الدليل في حقه.

# والبكر بالإنكاح، والأمة المنكوحة بخيار العتق، بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف. [السلام وأنواعه]

وأما السكر فهو نوعان: سكر بطريق المباح كشرب الدواء وشرب المكره المكره المكرة وأما السكر فهو نوعان: سكر بطريق عظور، وإنه لاينافي الخطاب. قال والمضطر، وإنه بمنزلة الإغماء. والنوع النابي الله تعالى: ﴿ يَا أَيُهَا اللَّهِ آمَنُوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ﴾ فلا يبطل شيئاً...

بالإنكاح: الصادر من الولي عذراً حتى لايكون سكوتها قبل العلم رضاء بالنكاح لخفاء الدليل في حقها، وهذا إذا تزوّجها الأب أو الجد من الكفو بمهر المثل؛ إذ لو إذا تزوّجها الأب والجد من الكفو بمهر المثل لايكون لها خيار الفسخ أصلاً لوجود كمال المشفقة والنظر في حقهما. بخيار العتق: عذر، فالأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى أعتقها، فسكت عن فسخ النكاح، فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها، فلها أن تفسخ نكاحها لخفاء الدليل في حقها لعدم قدرتها على العلم بالأحكمام لاشتغالها بخدمة المولى.

بخيار البلوغ إلخ: فلو علمت بالنكاح ولم يعلم عند البلوغ بأن لها حيار البلوغ لم يكن جهلها عذراً حتى يكون سكوتها رضى؛ لأن العلم بالخيار في حقها غير خفي لاشتهار أحكام الشرع في دار الإسلام، وهي متمكّنة للعلم لعدم اشتغالها بخدمة الغير لكولها حرة، فالجهل بتقصيرها، فلايكون عذراً. السكو: فقد اختلف في تعريفه، فقيل: هو غفلة تلحق الإنسان من الطرب والنشاط وفتور الأعضاء من غير مرض وعلة، وقيل: سرور يغلب على العقل من غير أن يزوله، وقال صاحب التلويح: هي حالة تعرض الإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه، فيتعطّل معه عقله المميّز بين الأمور الحسنة والقبيحة، والسكر حرام بالاتفاق، إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحاً، وقد يكون محظوراً، فعلى هذا قال المصنف فهو نوعان: النوع الأول سكر بطريق المباح أي حسصل بشرب شيء مباح. وشوب المكره: بأن قال المكره: اشرب الخمر وإلا أقطع عضوك أو أقتلك، فشرب الخمر. والمضطرّ: بأن اضطرّ من العطش فشرب الخمر. بمنسؤلة الإغماء، أي السكر الحاصل بطريق المباح بمنسزلة الإغماء، حتى لايصح طلاقه وعتاقه وسائر تصرّفاته؛ لأن ذلك ليس من جنس اللهو، فصار من أقسام المسرض. وللعضور: أي ممنوع كشرب كل مجرم من الأشربة، نحو الخمر والمطبوخ بأدن طبخة.

﴿ يَا أَيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى ﴾: أقول: الاستدلال بهذه الآية إنما يتمّ إذا كان الخطاب متعلّقا بحالة السكر، وأما إذا كان متعلّقا بحالة الصحو ويكون المعنى: لاتسكروا حتى تصلّوا سكارى، وذلك لأن النهي إذا ورد على أمر هو= من الأهلية، وتلزمه أحكام الشرع، وتنفذ تصرّفاته كلها إلا الردة استحساناً، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى؛ لأن السكران لايكاد يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع، فيعمل فيما يحتمل الرجوع.

#### [الهزل وحكمه]

وأما الهزل فتفسيره **اللعب،** وهو أن يراد بالشيء **غير ما وضع له، ........** لغة وفي الاصطلاح أي باللفظ

= واحب شرعاً مقيدا بأمر غير واحب ينصرف إلى غير الواحب، فلايتم الاستدلال، فالاستدلال بالإجماع، فإن قيل: هذا مخالف لقولهم: "فهم المكلّف الخطاب شرط التكليف"، والسكران لايفهم لتعطل عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة على قول التفتازاني في. أقول على قول من قال: إن العقل لايزول في السكر وهو يفهم الخطاب فلايرد، وأما على قول غيره فالجواب أنه مكلّف زجراً له لارتكابه المحظور، وعليه نص التقى السبكي في شرح المنهاج: أن العاصي بسكره يكلّف تغليظاً عليه، وقد نص الشافعي في على هذا، فإذا ثبت أن السكر أن مكلف كما مرّ، فلا يبطل شيئا من الأهلية.. أحكام الشوع: من الصلاة والصوم وغيرهما.

تصرّفاته كلها: كالطلاق والعناق والبيع والشراء. إلا الودة استحساناً إلى فإنه إذا ارتد السيكران وتكلّب بكلمة الكفر في حالة السكر لايحكم بكفره استحساناً، وجه الاستحسان أن الردة تبنى على القصد، والسكران إن كان مخاطباً ومكلّفا في الأحكام زجراً له ولكنه لا قصد له، والكفر إنما يتحقّق ببدل الاعتقاد لايرتف ولايثبت إلا بالقصد، وكذا إذا أقرّ بالحدود الخالصة لله تعالى كشرب الخمر والزنا والسرقة لايحد؛ لأن الحد إنما يجب إذا ثبت على إقراره، والسكران لايثبت على شيء. ألا ترى أن العلماء اتفقوا على أن السكر لايتحقّق بلا بزوال عقله حيث لايميز بين الأشياء ولايعرف الأرض من السماء، وفي هذه الحالة كيف يثبت على شيء؛ لأنه إنما يتحقّق بالعقل والقصد. فيعمل: السكر في إسقاط الحدّ بسبب الرجوع.

يحتمل الرجوع: وهو الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف ما لو أقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف والقصاص، فإنه لايصح الرجوع لتعلقه بحقوق العباد، فالسكر لايعلم فيها، فيؤاخذ بالحد والقصاص. اللعب: ضد الجدد غير ما وضع له: هذا التفسير مروي عن فخر الإسلام في فأورد عليه بأنه يشمل المجاز، وقد تكلف في جوابه بعضهم، فقال: ليس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء، وقيل: المراد بالوضع المنفي هنا ما هو أعسم من وضع اللفظ للمعنى، ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها، والمراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها المجازية، فخرج المجاز. وبعضهم الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها المجازية، فخرج المجاز. وبعضهم

فلاينافي الرضاء بالمباشرة، ولهذا يكفر بالردة هازلاً لكنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع، فيؤثّر فيما يحتمل النقض كالبيع والإجارة، فإذا تواضعا على الهزل بأصل البيع ينعقد البيع فاسدًا غير موجب للملك.

بالمباشرة: أي الهزل لاينافي الاختيار والرضاء، والمباشرة نفس الهزل الذي هو سبب الحكم؛ لأنه باشر الـسبب وهو التكلم بما هزل به عن اختيار ورضي من غير إكراه. هازلا: لأنه استخفّ بالدين الحق وهو كفر، فيــصير مرتداً بنفس الهزل؛ لأنه أصدر كلمة الكفر بالرضاء والاختيار، فالهزل لايمنع الرضاء والاختيار بالمباشرة.

اختيار الحكم: أي ينافي اختيار الهازل حكم ما هزل به. الرضاء به: أي رضاه بذلك الحكم؛ لأنه لم يقصده و لم يستعمله له بل قصد به خلاف ذلك، فلايكون مختاراً له ولا راضياً به. والحاصل أن الهزل ينافي إرادة الحكم والرضاء به، فلايثبت بالهزل الأحكام الموقوفة على الرضاء والاختيار، ولاينافي الرضاء بما تكلّم به من كلمات الهزل؛ لأنه باشر بقصده واختياره بلا إكراه، فيثبت به ما لايتوقف على الرضاء والإرادة وإنما جمع بين الرضاء والاختيار و لم يكتف بأحدهما؛ لأن الاختيار قد ينفك عن أحدهما؛ إذ الاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته، والرضاء إيثاره واستحسانه، ولذا قيل: إن المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى، ولا يقال: برضاه؛ لأن الله لايرضى لعباده الكفر والهزل في تفويت اختيار الحكم والرضاء به وفي إثبات الرضاء بالمباشرة.

بمنزلة شرط إلخ: فكما أن الهزل يعدم اختيار الحكم والرضاء به فكذلك شرط الخيار يعدم الرضاء بحكم البيع الذي هو سبب الحكم؛ لأن العاقل باشر السبب وهو قوله: "بعت واشتريت" باختياره ورضاه من غيير جبر، ولكن فرّق بينهما من حيث أن الهزل يفسد البيع بخلاف حيار الشرط. كالبيع والإجارة: فكل حكم يتعلّق بالسبب وهو التلفظ، ولايتوقف ثبوته على الرضاء، والاختيار يثبت بالهزل، ولايؤثر الهزل في إسقاطه ونقضه كالطلاق والعتاق، وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لايثبت بالهزل ولايؤثر الهسزل في إسقاطه ونقضه كالبيع والإجارة، ولكن شرط الهزل التصريح به قولا بأن يقول الهازلان: نريد الهزل في العقد، ولا يثبت ذلك بدلالة الحال إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بل يكفى ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط.

ف: ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلاثة أنواع، إنشاء تصرف والإخبار عن تصرّف وما يتعلّق بالاعتقاد، ثم الإنشاء على وجهين: ما يحتمل النقض كالبيع والإجارة، وما لايحتمله كالطلاق والعتاق، وكذا الإخبار على وجهين: ما يحتمل النقض وما لايحتمله، وما يتعلق بالاعتقاد أيضا على وجهين: حسن كالإيمان وقبيح كالكفر، ثم الهسزل في القسم الأول وهو الإنشاء القابل للنقض على ثلاثة أوجه، إما أن هزلا بأصل العقد أو بقدر العوض فيه أو بجنس=

<sup>=</sup> زاد قيداً آخر وهو ما لايصلح له اللفظ استعارةً يعني ما لايحتمله اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار الجحاز، والأوضح أن يقال في تعريفه: هو أن لايراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي.

وإن اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما إذا شرط الخيار لهما أبداً، فإذا نقض أحدهما انتقض، وإن أجازاه جاز، لكن عند أبي حنيفة عليه يجب أن يكون مقدّراً بالثلاث.

#### [نظير الهزل]

ولو تواضعاً على البيع **بألفي درهم** أو على البيع .....

= العوض، وكل وجه منها على أربعة أقسام، إما أن يتفقا بعد المواضعة على الإعراض عنها، أو على البناء عليها، أو على أن يسكتا أي لم يحضرهما شيء من البناء والإعراض، أو يختلفا في البناء والإعراض، فبدأ المصنف بالوجه الأول، وهو ما لو هزلا بأصل العقد بأن قالا: نظهر للناس العقد، ولايكون في الحقيقة بيننا عقد، ثم إن أعرضا عن الهزل حال العقد واتفقا على ألها عقد بطريق الجد فالبيع صحيح، والهزل باطل لارتفاعه بقصدهما الجد؛ لأن العقد الصحيح تقبل الرفع بالإقالة، فهذا أولى، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء من البناء على المواضعة أو الإعراض أو اختلفا في البناء والإعراض، فقال أحدهما: عقدنا على الهزل السابق، وقال الآخر: عقدنا على سبيل الجد، فالعقد صحيح عنده خلافاً لهما، فهذه ثلاثة أقسام، والقسم الرابع: وهو ما إذا بنيا العقد على المواضعة والهزل بينه المصنف بقوله: فإذا تواضعا إلخ.

وإن اتصل إلخ: حتى لو كان المبيع عبداً فأعتقه المشتري بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك، أما انعقد البيع فلمباشرة ما السبب بالاختيار، وهو قولهما: "بعت واشتريت"، وأما الفساد فلاتفاقهما على الهزل، وصار الهزل في منع الملك. كخيار المتبايعين: فإنه يمنع ثبوت الملك وإن اتصل به القبض، ولما منع العقد الصحيح ثبوت الملك فالفاسد أولى أن يمنع، وصار اتفاقهما على الهزل. أبداً: لأن الهزل غير مؤقت، فظاهره التأبيد، وشرط الخيار من الجانبين أبداً يوجب الفساد على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك لهما؛ لأن خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده، فكذلك الهزل؛ لأنه بمنزلته، فإذا كان فاسداً على احتمال الجواز.

انتقض: لأن لكل واحد منهما ولاية النقض فيتفرّد به. جاز: العقد بخلاف ما لو أجاز أحدهما توقّف على إجازة الآخر. مقدّراً بالثلاث بل يجوز الإحسازة بعد إجازة الآخر. مقدّراً بالثلاث بل يجوز الإحسازة بعد ثلاثة أيام أيضا؛ لأن هذه المسألة مقيسة على شرط الخيار، فمدة الخيار عنده ثلاث لا عندهما، ولما فرغ المصنّف عن بحث الهزل بأصل العقد شرع في الهزل بقدر العوض وبجنس العوض فقال: ولو تواضعا إلح.

بألفى درهم: هذا نظير للهزل في قدر العوض.

بمائة دينار؛ هذا نظير للهزل في حنس العوض. والتسمية صحيحة إلخ: المراد بالفصل الأول هو الهزل في قدر النمن بأن سميا في العقد ألفين عند الناس، والثمن في الحقيقة ألف، ففي هذه الصورة لايخلو الحال عسن أحد الأقسام الأربعة، فإن أعرضا أي اتفقا على الإعراض عن المواضعة بالهزل صحّ العقد، وكان الثمن هو المسمّى وهو الألفان بالاتفاق، أو سكتا أي اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء من البناء والإعراض، أو اختلفا في الإعراض والبناء، فالمعتبر عند أبي حنيفة في التسمية وهو ألفان، وقال صاحباه: يعتبر المواضعة، فكان الثمن هو الألف، وبطل الألف الذي هزلا به، أو بنيا أي اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر عنده المسمّى وهو ألفان، وعندهما الألف، وهذا ما بينه المصنف في المتسن، والمراد بالفصل الثاني هو الهزل في حنس الثمن بأن تواضعا على التسمية عند الناس بمائة دينار، ويكون الثمن في الواقع ألف درهم، صحّ البيع وكان الثمن هو المسمّى، وهو مائة دينار بالأحوال الأربعة.

في الفصل الثاني: والحاصل إنما الاختلاف في الفصل الأول دون الثاني، فعندهما في الفصل الأول يجب الألف. في أصل العقد وبين المواضعة بالهزل في مقدار المشمن، في أصل العقد وبين المواضعة بالهزل في مقدار المشمن، فيمكن الجمع بينهما بأن يجعل العقد منعقداً في الألف الذي في ضمن الألفين ويبطل الألف الآخر الذي هزلا به؛ لأنه غير مطالب لاتفاقهما على الهزل، وكل شرط لا مطالب له من العباد لايفسد به العقد، ولا حاجة إلى اعتبار هذا الألف في تصحيح العقد، فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح، فإنه لو تزوّجها علمي ألفين هازلاً والمهر في الواقع ألف، ثم اتفقا على البناء على الهزل السابق فالمهر ألف اتفاقاً.

الثاني: إذ لايمكن الجمع بين المواضعة بالهزل في جنس الثمن وبين المواضعة بالجد في أصل العقد؛ لأن المواضعة بالجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، والمواضعة بالهزل في جنس الثمن يقتضي خلو العقد عن الثمن في البيع؛ لأن المذكور هو مائة دينار، وهي ليست ثمناً لأجل الهزل، والألف المقصود لم تذكر، والثمن ما يذكر في العقد، وخلو العقد عن الثمن يفسد البيع، فلا بد أن يترك أحدهما، فتركنا المواضعة بالهزل في جنس المنمن، وأحدنا بالجد في العقد ترجيحاً لجانب المصحّح. بأنهما جداً إلخ: حيث قصدا بيعاً حائزاً.

فيفسد البيع، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما، وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الأقلّ بالإجماع؛ لأنّ النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد،

فيفسد البيع: وحاصل حواب أبي حنيفة ﴿ أن قولكم (وهو إمكان الجمع بين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن وبين المواضعة بالجد في أصل العقد) غير مسلم؛ لأنه يمكن الجمع بينهما كما لايمكن في الفصل الثاني؛ إذ المواضعة بالهزل في مقدار البدل، وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الألف الزائد الذي خرج عن الثمنية بالمواضعة شرطاً فاسداً للعقد، لا بمنزل اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد، وهو شرط فاسد يفسد البيع، مع أن فيه نفعاً للطالب وإن لم يطلبه؛ لأن عدم الطلب بواسطة الرضاء لايفيد الصحة كالرضى بالربا، وفيه اندفاع لما قالا به والمواضعة بالجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، فإذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجد في أصل العقد في الأصل، وهو العقد وتركنا المواضعة في قدر الثمن؛ إذ هي مواضعة في الوصف.

فيهما: أي في الأصل والوصف، وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما.

لما فرغ من القسم الأول من الإنشاء وهو ما يحتمل النقض شرع في القسم الثاني، وهو ما لايحتمل النقض، وهو على ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما كان المال فيه تبعا كالنكاح، القسم الثاني: ما لا مال فيه أصلاً كالطلاق الخالي عن المال، القسم الثالث: ما كان المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على مال. ثم القسم الأول على ثلاثة أوجه: الأول الهزل بأصله، والثاني الهزل بقدر البدل، الثالث الهزل في جنس البدل، ثم كل وجه من تلك الوجوه على أربعة أوجه بأن اتفقا على البناء أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا فقال: وهذا إلخ.

يجب الأقل: أي أقل المهر فيما هزلا به. هذا شروع في القسم الأول، وهو ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، فإن المقصود الأصلي من الجانبين الحلّ الذي يحصل به التوالد والتناسل، والمال فيه لإظهار خطر المحل لا مقصوداً، فيكون تبعاً، وهذا نظير للهزل في قدر البدل وهو المهر، وصورةً بأن قال لها أو لوليّها: المهر في الواقسع ألسف، والتسمية عند الناس بألفين، ووافقه المرأة أو وليّها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقاً في الأحوال كلها، لكسن في وجوب المسمّى، أو ما تواضعا عليه تفصيل، وهو أنه إن اتفقا على الإعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمّى، وهو ألفان بالاتفاق لبطلان المواضعة بالإعراض عنها، أو اتفقا على البناء على المواضعة بالمؤل فالمتحبر هوالمواضعة بالهزل في المنتف في المتسن، هوالمواضعة بالهزل، ويكون المهر هو الألف الذي تواضعا عليه بالاتفاق أيضاً، وهذا ما بينه المصنف في المتسن، وهذا بخلاف البيع حيث يجب الألفان عند أبي حنيفة على، وعندهما الألف قياساً على النكاح. ووجه الفرق هو أن قبول العقد في الألف الذي هزلا به شرطٌ فاسد كما مرّ في البيع، فلا يمكن اعتباره في البيع؛ إذ هو يفسسد بخلاف النكاح.

فأمكن العمل بالمواضعتين. ولو ذكرا في النكاح الدنانير وغرضهما الدراهم يجب مهر المثل؛ لأن النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع، ولو هزلا بأصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم.

## [قوله ﷺ: ثلاث جدّهن جدّ، وهز لهنّ....]

وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر؟ .....

العمل بالمواضعة بالمعمل بالمواضعة بالجد بأصل النكاح؛ والأخرى المواضعة بالهزل في مقدار المهر، والعمل على تلك المواضعة لاينافي العمل بالمواضعة بالجد بأصل النكاح؛ لأن مقتضى الأولى تصحيح النكاح، وتلك المواضة لاتنسافي صحة النكاح؛ إذ غايتها أنها شرط فاسد يحل بالمهر، والنكاح لايفسد بالشرط الفاسد بل لايضره عدم تسمية المهر، فأمكن الجمع بينهما، فالعمل بالأولى أفاد صحة النكاح، والعمل بالأخرى أفاد وجود أقل المهر وهو الألف، فانسدفع قياس الصاحبين، حيث قاسا البيع على النكاح؛ لأن البيع يفسد بالشرط الفاسد، فلا يمكن الجمع بين المواضعتين فيسه كما مر تقريره منا، أو سكتا أي اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في البناء والإعراض فالمعتبر هدو المستى، فيجب ألفان كما في البيع، وهو رواية عن أبي يوسف. ولو ذكرا: أي الزوج والزوجة أو وليها.

وغرضهما الدراهم إلخ: هذا نظير للهزل في حنس البدل، وهذا أيضا على أربعة أوجه، والنكاح في كل الوجوه صحيح بالاتفاق، وإنما الكلام في وجوب المسمّى، الوجه الأول: هو إن اتفقا على الإعراض عن الهزل فالمهر هو المسمّى، وهو مائة دينار لبطلان المواضعة بالإعراض، والوجه الثاني: هو إن اتفقا على البناء فمهر المشل بالاتفاق؛ لأن المسمّى لايصلح مهراً لقصدهما الهزل به، والمال لايثبت بالهزل، وكذا الدراهم التي تواضعا عليها؛ لأنهما لم يذكراها في العقد، وبدون الذكر فيه لايصير مهراً، فصار كأنه تزوّجها على غير المهر ولكن لايفسد النكاح.

بخلاف البيع: حيث لايصح بغير تسمية الثمن، فإذا خلا البيع عن الثمن فسد، فلايمكن الجمع بين المواضعتين في الهزل بجنس الثمن، وفي الجد بأصل البيع كما مرّ تقريره، وهذا الوجه بيّنه المصنف في الكتاب، والوجه الثالث هو الـسكوت، والوجه الرابع هو التخالف، ففي هذين الوجهين يجب مهر المثل اتفاقاً في رواية عن أبي حنيفة على وهو رواية محمد على لأن المهر تابع، فيحب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصوداً بالصحة؛ إذ لا حاجة لانعقاد النكاح إلى صحته. لما فرخ عن الهزل بأصله.

يأصل النكاح: بأن يقول لها: إني أنكحت بحضور الخلق، وليس بيننا نكاح أو قال لوليها: إني أنكح فلانة وليس بيننا نكاح. والعقد لازم: سواء اتفقا على البناء أو الإعراض، أو عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيه. ولما فرغ عن القـــسم الأول شرع في القسم الثاني، وهو ما لا مال فيه أصلاً فقال: وكذلك: أي مثل النكاح في بطلان الهزل بأصله ولزوم العقد. لقوله على: "ثلاث جدُّهن جدّ، وهزلُهن جدٌّ: النكاح والطلاق واليمين". ولأن الهازل مختار للسبب راضٍ به دون حكمه، وحكم هذه الأسباب لايحتمل الردّ والتراخي. ألا ترى أنه لا يحتمل خيار الشرط، وأما ما يكون المال فيه مقصوداً مثل الخلع والطلاق على مال، والصلح عن دم العمد.

لقوله على: "ثلاث جدُّهن إلح": هذا الحديث لم يوجد في كتب الحديث، وإنما روى الترمذي وأبوداود والدار قطني وأحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "ثلاث حدّهن حدّ، وهزلهن حدّ: النكاح، والطلاق، والرجعة". [الترمذي، رقم: ١١٨٤] وحسّنه الترمذي، وأخرج عبد الرزاق عن علي وعمر موقوفاً أنهما قالا: " ثلاث لا لعب فيهن: النكاح والطلاق والعتاق". [مصنف عبد الرزاق، رقم: ١٠٢٤] وفي رواية عنهما: "أربع"، وزاد: النذر، وأما اليمين والعفو عن القصاص فنبوقهما بالدلالة لا بالقياس، وصورة المواضعة فيه أن يواضعا على أن ينكحها، أو يطلقها أو يعفو عن القصاص، أو يعتق العبد بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك، والمراد باليمين التعليق. وصورة المواضعة فيه أن يواضع مع امرأته أو عبده بأن يعلّق طلاقها، أو عتقه بشيء على وجه الهزل، ولا يكون ذلك في الواقع، وليس المراد اليمين بالله تعالى؛ لأن المواضعة لايتصوّر فيها، كذا قيل.

فغي تلك الصورة في كل حال من الأحوال الأربعة يبطل الهزل ويلزم العقد، والدليل النقلي على هذا ما مرّ من الحديث، وأما العقليّ فبيّنه المصنف بقوله: ولأن الهازل إلى لايحتمل الردّ إلى: والحاصل أن الهزل لايمنع انعقاد السبب، فإذا وجد حكمه بلا تراخ وبغير احتمال الردّ، فثبت أن هذه الأسباب لاينفصل عن أحكام، فلا يؤثر فيها الهزل كما لايؤثر خيار الشرط؛ لأن الهزل وخيار الشرط لايمنعان انعقاد السبب، وإليه أشار بقوله: ألا ترى إلى المذا أنه: أي كل واحد من تلك الأسباب لايحتمل إلى حي إذا طلق امرأته وقال: لي الخيار إلى ثلاثة أيام، يقع الطلاق بمحرد قوله: "طلقتك"، فإذا وجد السبب وجد بمحرد قوله: "طلقتك"، فإذا وجد السبب وجد الحكم وهو الطلاق - ألبتة بغير تراخ، وهذا بخلاف البيع حيث ينفصل حكمه عنه بشرط الخيار، فإن قيل: قولكم: "إن هذه الأسباب لاينفصل عنها حكمها" ممنوع؛ لأنه إذا قال: أنت طالق غداً، لايقع الطلاق قبل بحيء الغد، وهل هذا إلا تراخي الحكم عن السبب. قلت: مرادنا بالأسباب العلل. وقوله: "أنت طالق غداً" ليس بعلة في الحال، وإنما يصير علة عند وجود ما أضيف إليه من الغد، فإذا جاء الغد وصار علة لايقبل حكمه التراخي بل هو سبب مفض. ولما فرغ عن القسم الثاني شرع في القسم الثالث، وهو ما كان المال فيه مقصوداً فقال: وأما إلى الملل فيه مقصوداً فقال: وأما الملل فعلم سبب مفض. ولما فرغ عن القسم الثاني شرع في القسم مقصوداً؛ لأن المال لايجب بغير الذكر، فلما شرط المال فعلم طلاق امرأة على مال بطريق الهزل، أو هذا القسم عن دم العمد بطريق الهزل، والهزل في هذا القسم إما أن يقع بأصله على مال بطريق الهزل، أو وصالح عن دم العمد بطريق الهزل، والهزل في هذا القسم إما أن يقع بأصله على مال بطريق الهزل، أو مالح عن دم العمد بطريق الهزل، والهزل في هذا القسم إما أن يقع بأصله على مال بطريق الهزل، أو مالح عن دم العمد بطريق الهزل، والمزل، والهزل في هذا القسم إما أن يقع بأصله على مال بطريق الهزل، أو هذا على مال بطريق الهزل، أو منا عن دم العمد بطريق الهزل، والمزل، والمزل، والمزل في هذا القسم إما أن يقع بأصله على مال بطريق الهزل، أن المرأة طلبت طلاقها على مال بطريق الهزل، أن المرأة طلب على المؤل، أو منا على مال بطريق الهزل، وأول أن المرأة طلب عدود ما الميد بطريق الهزل، وأنه المؤل، والمورق المؤل، وأنه المؤل، وأنه المؤل، وأنه المؤل أن المرأة طلب عدود المؤل أن المرأة على المؤل أن ا

#### [الخلع لايحتمل الخيار]

فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع: أن الطلاق واقع، والمال لازم، هذا عند من البسوط المن المسوط المن المسوط المن المناه ومحمد عليه الحلا المناه المناه

= أو في مقدار البدل أو في جنسه، وكل واحد من الوجوه الثلاثة على أربعة أقسام مذكورة بأن اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا، فالحكم عندهما في هذا القسم أن الهزل باطل في جميع الوجوه، لا أثر له، والتصرف لازم، وجميع المسمّى في العقد واحب في الصور كلها، وعند أبي حنيفة الهزل مؤثّر في الجملة، فأوجب توقّف التصرف إلى إسقاط الهزل، ومع لزوم المال في الحال في بعض الصور، وإلى هذا الاختلاف أشار بقوله: فقد ذكر إلخ.

أن الطلاق إلخ: بيان ذلك أنهم اتفقوا على أن الهزل بمنـزلة شرط الخيار، ثم اختلفوا في أن الخلع هل يحتمل شرط الخيار في حانب المرأة أم لا؟ حتى إن اختلعت المرأة بألف على أنها بالخيار ثلاثة أيام وقبل الرجل، فعند أبي حنيفة في لها الخيار، فإن ردّت في الثلاث بطل الخلع، وقالا: لا خيار لها، وإليه أشار بقوله: لأن الخلع إلخ.

لايحتمل إلح: لأنه تصرف يمين من جانب الزوج كأنه قال: إن قبلت المال المسمّى فأنتِ طالق، ولهذا لايملك الرجوع قبل قبولها، وقبولها شرط لليمين، وإذا كان كذلك لايحتمل خيار الشرط كسائر الشروط، وإذا لم يحتمل خيار الشرط لايحتمل الهزل؛ لأنه بمنـزلة خيار الشرط، فالهزل باطل لا أثر له في هذا القسم مطلقاً.

أو بجنسه: وسواء اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا. عندهما: في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل. لا يحتمل إلخ: كأنه دفع لدخل مقدر، تقريره أنا سلّمنا أن الهزل لا يؤثّر بأصل الخلع لكن ينبغي أن يؤثّر في المدل؛ لأنه مال، والهزل يؤثّر في المال. تقرير الدفع أن الهزل إنما يؤثّر في المال إذا كان مقصوداً، والمال هنا ثبت تبعا في ضمن الخلع، فإذا لم يؤثّر في الخلع الذي هو متضمّن، فكذا فيما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه.

فإن قيل: كيف قلتم: إن المال هنا تابع، وقد قلتم سابقا: إن المال في هذا القسم مقصود، وإن سلم فلا نسلم أن الهزل لايؤثّر فيه كما لايؤثّر في أصله. ألا ترى أن المال تابع في النكاح، وقد أثر فيه الهزل حتى كان المهر ألفاً فيما هزلا بقدر البدل دون الألفين كما مرّ. قلت: إن مرادنا بكونه مقصودا فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع فيما السبكوت للطلاق والعتاق؛ لأنه شرط، والشروط أتباع، فلذا لايجب بدون الذكر، فإذا كان تابعاً للطلاق فيكون حكمه كحكمه، فلايؤثر فيه الهزل، وكونه مقصوداً من جهة لاينافي كونه تابعاً من جهة أخرى لاختلاف=

= الجهتين، فلا منافاة، وكلامنا في التابع باعتبار الثبوت، والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت؛ إذ هو يثبت بدون الذكر أيضا، وإنما هو تابع بالنظر إلى العاقدين، لأن قصدهما الحل دون المال، فإذا لم يكبن تابعاً في الثبوت فيؤثر فيه الهزل كما في سائر الأموال، وأما المال في الخلع فهو تابع في الثبوت حيث لايثبت بدون الشرط فلايؤثر فيه الهزل، فافترقا. بكل حال: سواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه، فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة. من جانبها: أن رجلا لو قال لامرأته: أنتِ طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار إلى ثلاثة أيام. تشاء المرأة: أي إن الحتارت المرأة الطلاق في ثلاثة أيام، أو لم ترد حتى مضت المدة.

فكذلك هنا: أي كما أن وقوع الطلاق ووجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار الشرط كذلك في صورة الهزل؛ لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط، ولما كان يتوهم أن الخيار من جانبها في الخلع إنما صح عند أبي حنيفة في لكونه في معنى البيع؛ لأن ثبوته في جانبها باعتبار معنى المعاوضة، وخيار الشرط في البيع مقدر بالثلاث، فكان ينبغي أن يكون في الخلع كذلك دفعه بقوله: لكنه إلخ. بالثلاث: لأن الشرط في الخلع على وفاق القياس؛ لأنه من قبيل الإسقاط، فإنه طلاق، فيحوز تعليقه بالشرط مطلقاً من غير تقييده بمدة، فعلى هذا فلها الخيار فوق الثلاث، بخلاف البيع فإن خيار الشرط فيه على خلاف القياس؛ لأنه من قبيل الإثبات، فاقتصر على مورد النص وهو ثلاثة أيام. في نظائره: أي كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع، كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على مال والصلح عن دم العمد، يعني الكل سواء في حكم، والاختلاف.

إذا اتفقا على البناء: على المواضعة سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه. اعلم أن ثمرة الحلاف إنما يترتّب في تلك الصور الثلاث، وهي ما لو هزلا بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه، واتفقا على البناء على المواضعة فعندهما كما يبطل الهزل ويلزم المال في تملك الصور أيضا لايتوقف على الحتيارها بناءً على أصلهما، وعند أبي حنيفة في يتوقّف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار المرأة الطلاق بالمسمّى على طريق الجد وإسقاط الهزل بناءً على أصله. وأما الصور التسع الباقية، فلا خلاف فيها، =

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضوهما شيء أو اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول المنقد من يدّعيه في قول أبي حنيفة على خلافاً لهما.

# [الأمور التي يبطلها الهزل]

وأما الإقرار فالهزل يبطله، سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ أو بما لايحتمله؛ لأن الهزل يدلّ على عدم المخبر به، وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطله الهزل؛ ...

= فيحب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق، وإنما الاختلاف في تخريجها كما يشير إليه المصنف بقوله: أما إلخ. لم يحضرهما شيء إلخ: وهذا على ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد، والثاني أن يكون بقدر البدل، والثالث بجنسه. اختلفا: في البناء والإعراض، وهذا أيضا على ثلاثة أوجه: الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف، والثاني بقدر البدل ويقع الخلاف، والثالث بجنسه ويقع الخلاف في البناء والإعراض، ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقاً، أما عندهما فلبطلان الهزل وأما عنده فبينه المصنف: حمل إلخ.

على الجله: فيما إذا لم يحضرهما شيء ترجيحاً لجانب الجد. وجعل القول إلخ: فيما إذا احتلفا، فيعتبر قول من يدّعي الجد ترجيحاً لجانبه، فيجعل كأنه ناسخ للأول.

خلافاً لهما: لأن عندهما وجه وقوع الطلاق ووجوب المال في القسمين- أي فيما لم يحضرهما شيء وفيما اختلفا- ليس هو حمل العقد على الجد، واعتبار قول مدّعي الجد ترجيحاً لجانبه؛ إذ لم يمكن الترجيح للجد بل الهزل أرجح لوقوعه في تعامل الناس، بل وجهه بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما مرّ من أصلنا.

وبقي الوجوه الثلاث من التسع، وهي ما إذا اتفقا على الإعراض عن الهزل، سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه، وحكم هذه الصور هو أنه يقع الطلاق ويلزم المال المسمّى بالاتفاق، أما عندهما فلبطلان الهزل برأسه، وأما عنده فلبطلان الهزل بإعراضهما عنه. ولما فرغ عن القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الاختبارات فقال: وأما الإقرار إلخ. بما يحتمل الفسخ: كالبيع بأن يواضعا على أن يقرا بحضور الناس و لم يكن في الواقع إقرار.

بما لايحتمله: كالنكاح والطلاق بأن يواضعا على أن يقرًا بالنكاح أو الطلاق بحضور الخلق و لم يكن بينهما إقرار. المخبر به: والإخبار وإن كان يدل على وجود المخبر به، لكنه إذا كان بطريق الهزل فلايدل لامتناع ثبوت الشيء مع ما ينافيه. يبطله الهزل: أي كما يبطل بالهزل الإقرار كذلك يبطل به تسليم الشفعة بعد طلب الإشهاد. وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه: الأول: طلب مواثبة، وهو طلبها حالة علمه البيع على =

لأنه من حنس ما يبطل بخيار الشوط، وكذلك إبراء الغريم، وأما الكافر إذا تكلّم بكلمة الإسلام وتبرّأ عن دينه هازلاً يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره؛ لأنه بمنزلة أي الإيمان الميان عكم الرد والتراخى.

= الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب، والثاني: طلب إشهاد، وتقريره بأن ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع، أو على المشترى، أو عند العقار بذلك، وهذا الطلب يستقرّ الشفعة ولايبطل بالتأخير في طلبه التملك، والثالث: طلب خصومة وتملك. وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لو سلّم الشفيع الشفعة هازلاً بعد الطلبين - أي طلب المواثبة والإشهاد- كان تسليمه باطلاً، وكان شفعته باقية.

بخيار الشوط: حتى لو سلّمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلاثة أيام، بطل تسليمه ويبقى شفعته؛ لأنه يتوقف على الرضاء بالحكم، وحيار الشرط يمنع الرضاء، فيبطل التسليم بعدم الرضاء، والهزل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضاء، فيبطل بالهزل أيضاً لعدم الرضاء، وهذا إذا سلّم هازلاً بعد طلب المواثبة والإشهاد، أما لو سلّم هازلاً قبل طلب المواثبة فيبطل الشفعة؛ لأن التسليم هازلاً بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة على الفور، وهي تبطل بالسكوت. إبرًاء الغريم: بطريق الهزل يبطله الهزل، حتى لو أبراً غريماً بطريق الهزل يبقى الدين على حاله؛ لأن في الإبراء معنى التمليك، والتمليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كحيار الشرط. ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال: وأما الكافر إلخ.

يحكم بإيمانه: في أحكام الدنيا لوجود الإقرار الذي هو الركن الأصلي فيها لاطلاع العباد عليه، كالمكره على الإسلام إذا أسلم فإنه يحكم بإسلامه بوجود هذا الركن منه، مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام، فالهازل أولى بذلك؛ لأنه راض بالتكلم بما وإن لم يكن راضياً بحكمها.

الرق والتراخي: لأن الإسلام لايمكن ردّه بوجه كما أن البيع يمكن رده بخيار العيب أو الرؤية، وكذا لايتراخى حكمه عنه بل يترتب حكمه عليه في الحال، فكان كالطلاق والعتاق في عدم تأثير الهزل فيه، ولما أعرض المصنف عن أحكام الردة فعلينا أن نذكرها، وهي أنه إذا تكلّم بكلمة الكفر هازلاً غير قاصد معناها يصير مرتدًا بنفس الهزل؛ لأنه باشرها باختيارها لا بما هزل به، وهو مدلوله؛ لأنه غير معتقد لذلك. فالحاصل أنه يصير كافراً بالتكلم بكلمة الكفر هازلاً بالإجماع والنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنّا نَحُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللّهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِتُونَ، لاتَعتذِرُوا قَد كَفرْتُم بعد إيمانِكمْ ﴿ (التوبة: ٢٥)، حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء، ولما فرغ عن بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال: وأما السفه إلخ.

#### السفه

وأما السفه فلا يخل بالأهلية، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع، ولا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة على، وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل؛ لأنه مكابرة العقل بغلبة لا يوحب المحر الموى، فلم يكن سبباً للنظر، ومنع المال عن السفيه المبذّر في أول البلوغ ثبت بالنص، أما عقوبة عليه أو غير معقول المعنى فلا يحتمل المقايسة.

السفه: فهو في اللغة: الخفة، وفي الشرع: تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع، وقيل: إنه خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل، بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة، فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل، فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولايكون سماوياً، والمعنى الأخير وإن كان مناسبا للمعنى اللغوي ولكنه يشمل ارتكاب المحرمات كالزنا والشرب الخمر وهو إن كان سفها ولكنه غير مبحوث في هذا المقام، والمعنى الأول يناسب المقام وإن لم يناسب المعنى اللغوي.

بالأهلية: مطلقاً، لا أهلية الخطاب، ولا أهلية الوجوب لوجود العقل. ولا يمنع شيئا إلخ: من الوجوب له وعليه، فيكون مطالبا بالأحكام كلها. ولا يوجب الحجو إلخ: سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالعتاق والنكاح، أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع والإجارة؛ لأنه حرّ مخاطب بالتكاليف، فله النصرف في ماله مثل الرشيد، والجامع: الحرية وأهلية الخطاب. غيره: أي عند أبي يوسف ومحمد. فيما لا يبطله الهزل: وأما في ما يبطله الهزل يحجر عليه نظراً له لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيها أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُو فَلُيمُ لِلْ وَلِيَّةُ بِالْعَدْلِ ﴾ (البقرة: ٢٨٣) نص على إثبات الولاية على السفيه، ولأنه بعد تبذير ماله يحتاج لنفقته إلى بيت المال، فيكون كلا على المسلمين.

سبباً للنظر: هذا دليل على أن السفه لايصلح أن يكون سبباً للحجر عليه نظرا له، وحاصله أن السفه ليس أمراً سماويًا، كالجنون والعته حتى يرحم عليه وينظر له بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه وفساد عاقبته، فلايصلح سبباً للنظر له فلا يحجر عليه نظراً له. ومنع المال إلخ: دفع لما يرد على أبي حنيفة وهو أنه يقول بمنع المال عن السفيه أول بلوغه خمسة وعشرين سنة إذا كان مبذراً نظر إليه لحفظ ماله عن التلف، فهذا القول يدل على أن السفه سبب للنظر له، فإذا صار سبباً للنظر بمنع ماله صار سببا للحجر عليه في تصرفاته أيضا؛ لأن المنع والحجر في حفظ ماله سواء، فيقاس الحجر على المنع. تقرير الجواب أن من شروط القياس كون المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص، =

#### [الخطأ]

= وهو قوله: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمُوالكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِياما ﴾ (النساء:٥)، أما غير معقول المعنى؛ لأن منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه أما غير معقول، وأما عقوبة باعتبار أن التبذير معصية مكابرة للعقل واتباع للهوى، فمنع المال عنه جزاء لها، فلايقاس عليه غيره لانتفاع شرط القياس على الوجهين. الخطأ: وهو ضد الصواب بأن يفعل فعلا من غير أن يقصده قصداً تامّا، كما إذا رمى إلى صيد فأصاب إنساناً فإنه قصد الرمي لكن لم يقصد به الإنسان فوجد قصده غير تامّ، كذا في "التوضيح". حصل عن اجتهاد: أي إن جاز المواحدة على الخطأ عقلاً باعتبار التقصير، ولكنه جعل عذراً في سقوط حق الله تعالى بشرط أن يقع الخطاء بعد الاجتهاد، حتى لو أخطأ في جهة القبلة. وقوله "لسقوط حق الله تعالى" احتراز عن حقوق العباد، فإنه لم يجعل عذراً في سقوطها حتى لو رمى إلى شاة غيره على ظن أنها صيد، وأكل مال غيره على ظن أنه ماله يجب الضمان.

ف: اختلف في أنه هل يجوز المؤاخذة بالخطاء عقلاً؟ فقالت المعتزلة: لايجوز؛ لأن المواخذة بغير الجناية حلاف مقتضى الحكمة، ولا جناية بغير القصد، ولا قصد في الخطاء، وعندنا جائز عقلاً؛ لأنه أرشد عباده بطلب عدم المؤاخذة عليه بقوله: ﴿ رَبّنَا لا تُوَاخِذُنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ (البقرة:٢٨٦)، فلو لم يجز المؤاخذة عليه لكان ذلك طلبا لعدم ما لايجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل، ولكن المؤاخذة مع جوازها سقطت بدعاء النبي الله وهو مستجاب، ولذا صار عذراً في حق الله تعالى. وشبهة في العقوبة: عطف على قوله "عذرا" أي جعل الخطاء شبهة في درء العقوبات. لايأثم: حتى لو زين خطأ بأن زفت إليه غير امرأته فوطيها على ظن ألها امرأته، وكذا لو قتل خطأ لايأثم أثم العمد. ولا قصاص: في الثاني، والأصل فيه قوله تعالى: فوطيها على ظن ألها امرأته، وكذا لو قتل خطأ لايأثم أثم العمد. ولا قصاص: في الثاني، والأصل فيه قوله تعالى: فيها معنى العقوبة، دفعه بقوله ضوب تقصير: وهو ترك الاحتياط؛ إذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت.

<sup>\*</sup> أموالكم: ومعنى أموالكم أموالهم، وإنما أضيف المال إلى الأولياء لأجل القيام بتدبيره، ويدلّ على هذا المعنى قوله فيما بعده: ﴿فادفعوا إليهم أموالهم﴾.

وهو الكفارة، وصح طلاقه عندنا، ويجب أن ينعقد بيعه كبيع المكره.

#### [السفر]

## وأما السفر فهو من أسباب التخفيف يؤثّر في قصر ذوات الأربع وفي تأخير الصوم،

الكفارة: لأنما من وجه عبادة حيث لايلزم على الكفار، ومن وجه عقوبة حيث يجب جزاء لفعله، والجزاء القاصر يناسب لتقصير يسير بخلاف القصاص والحد؛ إذ هما جزاءان كاملان وعقوبتان تامّتان، فلايجبان على الحاطئ المعذور. وصح طلاقه: حتى لو أراد أن يقول لامرأته: اسقى، فحرى على لسانه: أنتِ طالق، وقع عليها الطلاق؛ لأن القصد أمر باطن لايمكن الاطلاع عليه، فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر الدال عليه، وأهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفياً للحرج كما في السفر مع المشقة، وهذا السبب متحقّق فيمن يدّعي الخطاء، وعند الشافعي عليه لايقع؛ إذ الطلاق يقع بالكلام، وهو إنما يصح إذا صدر عن قصد، والمخطئ غير قاصد، فلايعتد به مثل كلام المحنون والنائم.

كبيع المكره: حتى إذا جرى على لسانه البيع خطأً بأن أراد أن يقول: الحمد لله، فحرى على لسانه: بعتُ هذا بكذا، وقال الآخر: قبلتُ، ينعقد البيع فاسداً كبيع المكره، أما انعقاده فلأن السبب صدر عن أهله، وأما فساده فلفوات الرضاء، ولما لم يكن في هذه المسألة رواية عن أصحابنا قال المصنف: يجب ليدلّ أنه أثبتها قياساً على المكره.

وأما السفر: فهو في اللغة قطع مسافة، وفي الشرع: هو الخروج المديد عن موضع الإقامة على قصد السير، وأدناه ثلاثة أيام ولياليها بسير الإبل ومشي الإقدام، وهو لاينافي الأهلية لبقاء العقل والقدرة، ولكنه من أسباب المتخفيف كما قال المصنف. أسباب التخفيف: في الأحكام لكونه من أسباب المشقة سواء كانت محققة أو مقدرة. فوات الأربع كالظهر والعصر والعشاء، حتى لم يبق الإكمال مشروعاً أصلا عندنا، وقال الشافعي في فرضية الأربع والقصر رخصة اعتباراً بالصوم، فمن صلى الربعاً عمل بالعزيمة، ومن قصر اختار الرخصة، ولنا ما روى الشيخان عن عائشة في قالت: "فرضت الصلاة ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وزيد في الحضر" [مسلم، رقم: ٥٧٠] فعلم أن فرض السفر ركعتين، ولذا واظب عليه رسول الله في كما روى البخاري عن ابن عمر في أنه قال: صحبت رسول الله في في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عمر في فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عمر في فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وصحبت عمر في فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وصحبت عمر في فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وصحبت عثمان في فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وصحبت عثمان في فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وقد قال فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وصحبت عثمان في فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وقد قال فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وقد قال قلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وقد قال قلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهَ أَسْوَة حَسَنَهُ (الأحزاب: ٢١) [رقم: ٢٠١٢].

تأخير الصوم: إلى عدّة من أيام أخر لا في إسقاطه، فبقي فرضاً حتى صحّ أداؤه في السفر بخلاف شطر الصلاة. ولما كان يرد أن السفر لما كان من أسباب التخفيف صار المسافر كالمريض. لكنه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجباً ضرورة لازمةً. قيل: إنه إذا أصبح المناسفر المناسفر المختارة ولم يكن موجباً ضرورة لازمةً. قيل: إنه إذا أصبح صائماً وهو مسافر، أو مقيم فسافر لايباح له الفطر بخلاف المريض، ولو أفطر كان قيام السفر المبيح شبهة في إيجاب الكفارة، ولو أفطر ثم سافر لايسقط عنه الكفارة المنابذ موض لما قلنا.

# [أنواع الإكراه]

وأما الإكراه فنوعان: كامل يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء، وقاصر يعدم الرضاء النوع الأول إكراه ويعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولا يوجب الإلجاء،

الأهور المختارة: أي من الأمور التي وجودها باختيار الفاعل، ومن هنا ظهر التفرقة بين السفر والمرض؛ لأن المرض ليس وجوده باختيار المريض بل هو أمر مساويّ.

ضرورة لازمة: يعني بعد ما تحقّق السفر لايوجب ضرورةً تدعو إلى الإفطار بحيث لايمكن دفعها؛ إذ المسافر يقدر على الصوم من غير أن يلحقه آفة في بدنه. لايباح له الفطر: لأنه قد تقرّر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعو إلى الإفطار بخلاف المريض: إذا تكلّف للصوم ثم أراد أن يفطر حلّ له ذلك، وكذا إذا مرض بعد ما أصبح صائماً حلّ له ذلك؛ لأن المرض أمر سماويّ لا اختيار للعبد فيه.

ولو أفطر: المسافر في الصورتين المذكورتين. في إيجاب الكفارة: فلا يحب الكفارة عليه؛ لأنما إنما تجب بالإفطار عن صوم واحب من غير اقتران الشبهة. لايسقط إلخ: لعدم السفر المبيح الذي كان شبهة في إيجاب الكفارة. إذا مرض: بعد أن أفطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه الكفارة. لما قلنا: من أن المرض أمر سماوي لا الحتيار للعبد فيه، فكأنه أفطر في حال المرض. لما فرغ من القسم الأول من العوارض المكتسبة شرع في القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره فقال: وأما الإكراه: وهو أن يجبر القادر غيره على أمر لايريده لولا الحوف منه بالوعيد على إيقاع ما يوعد به. ويوجب الإلجاء: أي يضطر المكره إلى أن يفعل ما أمره به بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه، بأن يقول المكره: افعل هذا وإلا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك، فحينئذ يفسد اختياره وينعدم رضاه ألبتة، والنوع الثاني إكراه الإلجاء: وهو الإكراه بضرب لايخاف على نفسه التلف، =

<sup>\*</sup> الصور: الصورة الأولى: هي أن يصوم المسافر ثم يفطر، والثانية: أن يصوم المقيم ثم يسافر ثم يفطر، فلا كفارة في هاتين الصورتين. نعم تجب الكفارة في الصورة الثالثة، وهي أن يصوم المقيم ثم يفطر قبل أن يسافر.

= أو بقيد "، أو بحبس مدة مديدة، ففي هذا النوع يبقى الاختيار ولا لكن لايرضى بما يفعل، وبقي قسم ثالث وهو ما لايعدم الرضاء ولايفسد الاختيار بأن يهم بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته أو نحوه، ففي هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق. أهلية: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء.

وضع الخطاب: أي سقوطه عن المكره. بحال: سواء كان الإكراه ملحنًا أو لا، لوجود الذمة والعقل الذي عليه مدار الخطاب. مبتليّ : في حالة الإكراه كما أنه مبتليّ في حالة الاحتيار. يحقّق الخطاب: لأنه لايثبت بدونه، ثم استدلّ على ثبوت الابتلاء وتحقّق الخطاب به. بين فرض: كما إذا أكره على أكل الميتة بالقتل فإنه حينئذ يفرض عليه أكلها، ولو صبر حتى مات يأثم؛ لأن أكلها كان مباحاً له؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِلّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اللّهِ ﴾ والأنعام: ١٩١٥)، فثبت الإباحة بالاستثناء، ومن أكره على مباح يفترض عليه فعله.

وحظر: أي ممنوع في حالة الإكراه أيضا، كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حقّ، فإن صبر حتى مات يؤجر، وإباحة: كما أكره على الإفطار في نحار رمضان فحينئذ يباح له الفطر. ورخصة: كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه، فحينئذ يرخص له ذلك بشرط أن يكون التصديق في قلبه. والفرق بين الرخصة والإباحة هو أن في المباح ترتفع الحرمة، وفي الرخصة لاترتفع الحرمة بل يرفع الإثم فقط، والأولى عدم ذكر الإباحة؛ لأتما إن كان مع الإثم في الصبر فهي الفرض، وإلا فهي الرخصة، فالحاصل أنما داخل في الفرض أو الرخصة.

ويأثم فيه: أي في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان حراماً كقتل المسلم بغير حق. أخرى: في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان فرضا كأكل الميتة إذا أكره عليه بالقتل، وكل من الأحر والإثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب، فثبت أن المكره مخاطب مبتلىً. ثم أشار إلى أمثلة الفرض والحظر والرخصة والإباحة بقوله: فلا رخصة إلخ. في القتل: أي قتل غيره إذا خاف على نفسه الهلاك؛ لألهما في استحقاق العصمة سواء، فلا يكون له صيانة نفسه بإتلاف غيره، فصار الإكراه في حكم العدم لتعارض الحرمتين مع عدم المرجح.

والجوح: وكذا لا رخصة له في جرح غيره إذا قيل له: اقطع يد فلان وإلا أقتلك، حتى لو قطع كان آثما؛ لأن أطراف المؤمن في الحرمة مثل حرمة نفسه في حق الغير، فتحقّق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره، فلم يترجّح =

<sup>\*</sup> القيد: بالفتح بند والحبس باز داشتن، وقيل: القيد ما يوضع في الرجل.

# والزنا بعذر الإكراه أصلاً ولا حظر الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير. [حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر]

ورخّص في إجراء كلمة الكفر وإفساد الصلاة والصوم وإتلافه مال الغير ......

= نفسه على جرح غيره. فإن قيل: الأطراف ملحقة بالأموال فينبغي أن يرخص له فيها، كما يرخص في الأموال. قلتُ: إلحاق الأطراف بالأموال إنما هو في صاحبه لا في حق الغير، فعلى هذا يجوز بذل طرفه لصيانه نفسه كما يجوز له بذل ماله لذلك. والزنا: وكذا لايرخص له في الزنا؛ لأنه بمنزلة القتل؛ لأن فيه ضياع النسل، فإن النسب لايثبت من الزاني، فلم يكن إيجاب النفقة عليه، والأم لاتقدر على الإنفاق لعجزها عن الكسب، فيفضى إلى هلاك الولد، فتأمل. وهذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها ذلك كما سيجيء. بعذر الإكراه: متعلق بالمسائل الثلاث، والحاصل أن الحرمة التي لاتنكشف لاتدخلها رخصة بعذر الإكراه، سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا، كما في تلك الأمور، فهذا مثال للحظر أي ما يبقى ممنوعاً بعد الإكراه. ولا حظر إلح: أي لايبقى الحظر بعد الإكراه الكامل وهو الملجئ.

في الميتة إلى: الانتفاء حرمة هذه الأشياء عند الإكراه الكامل؛ لأنه لم يثبت بالنص إلا عند الاختيار، لقوله تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَلَلُكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اصْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴿ (الانعام: ١٩)، فإن استثناء حالة الاضطرار عن الأحوال المحرمة يوجب الإباحة، فصارت تلك الأشياء في حقه مباحاً، فمن امتنع عن أكلها عند الاضطرار بالإكراه فضيع دمه من غير إقامة لحق الله تعالى فكان آثما إن كان عالماً بسقوط الحرمة، كما لو امتنع عن أكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة، وإن لم يكن عالماً كان معذوراً لحفاء دليل الحرمة عنده بالجهل، وإنما قيد بالكامل؛ لأن حرمة تلك الأشياء الاتسقط بالإكراه القاصر، ومع هذا إن شرب الخمر الايحد استحساناً؛ لأن الإكراه القاصر يصير شبهة في درء الحد، وهذا مثال للفرض، فإن الإقدام على تلك الأشياء يصير فرضاً بعد الإكراه الكامل لكونما مباحا في تلك الحالة، ولا حاجة إلى مثال الإباحة كما قلنا\*. كلمة الكفو: على اللسان مع بقاء التصديق في القلب. وإفساد إلى رخص في إتلاف مال الغير إذا قيل له: أتلف هذا المال وإلا أقتلك.

<sup>\*</sup>كما قلنا: وهو أن الإباحة في الفرض أو الرخصة. \*\* مقيماً صحيحاً: وإنما قيدنا بكونه مقيما صحيحا؛ لأنه لو كان مسافراً أو مريضا وامتنع عن الإفطار كان آثما مضيعاً دمه بلا فائدة، لأن الفطر كان مباحا له في السفر والمرض ؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (البقرة:١٨٤)، فلايكون هذا القسم داخلا في أمثلة الرخصة بل من أمثلة المباح.

والجناية على الإحرام وتمكين المرأة من الزنافي الإكراه الكامل، وإنما فارق فعلها فعله في الرخصة؛ لأن نسبة الولد لاتنقطع عنها، فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل، ولهذا العمل الرحل المعلى المراة رجلا بالزنا المرحل المحال المحللة أن الإكراه أو جب الإكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها دون الرجل، فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال جملةً إلا بدليل غيره على مثال فعل الطائع.

والجناية إلخ: أي رخّص له الجناية على إحرامه بقتل الصيد ولبس المخيط بسبب الإكراه الكامل.

وتمكين المرأة: أي رخص للمرأة أن تمكن الرجل بالزنا. في الإكراه الكامل: متعلق بالكل، هذا مثال الرخصة، وإنما صارت تلك الأشياء مرخصة فيها عند الإكراه الكامل لا مباحاً؛ لأن حرمة تلك الأشياء باقية على حالها، وإنما رخص للمكره الكامل دفعاً للحرج، ولهذا لو صبر المكره حتى قُتل كان شهيداً ومأجوراً إن شاء الله تعالى، بخلاف المباح حيث لايبقى الحرمة فيها ولا يؤجر المكره في امتناعه عنه بل يأثم كما مرّ، ولما كان يتوهم أن المرأة كما ترخص في الإكراه الكامل دفعه بقوله: وإنما فارق إلخ.

في الرخصة: حيث رخص لها التمكين من الزنا، ولايرخص للرجل الزنا بالإكراه؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها، فلم يكن تمكين المرأة رجلا بالزنا. معنى القتل: أي قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل. بخلاف الرجل: حيث ينقطع عنه نسبة الولد كما مرّ.

ولهذا: أي لأجل أن الإكراه الكامل أوجب الرخصة في جانبها دون جانبه أوجب الإكراه. القاصر: وهو الإكراه بالقيد أو بالضرب. شبهة في درء الحد إلج: والحاصل أن الإكراه الكامل لما أوجب الرخصة في جانب المرأة أوجب الإكراه القاصر شبهة في دفع الحد عنها، حتى إذا أكرهت على الزنا بالقيد فمكّنت الرجل بالزنا لايجب عليها الحد، والرجل لما لم يوجب الإكراه الناقص شبهة في درء الحد عنه حتى إذا أكره على الزنا بالضرب أو القيد فزنى يجب عليه الحد، وأما الإكراه الكامل فيوجب شبهة في درء الحد عنه استحساناً كما هو قول أبي حنيفة في آخراً، وهو قولهما، فلايجب عليه الحد، وكان القياس أن لايسقط عنه الحد كما هو قول أبي حنيفة في أولاً، وهو قول زفر في ألجملة: أي بما قلنا من أن الإكراه لاينافي الأهلية ولايسقط الخطاب حتى تثبت الأحكام المذكورة. فعل الطائع: وهو ضد المكره، والحاصل كما أن فعل الطائع وقوله "لا يبطل بل يعتبر إلا إذا لحقه مغير من استثناء أو تعليق، فحينفذ لايقع، وكذا إذا شرب الخمر، أو زنى يعتبر ذلك، ويقع عليه الحد إلا إذا لحقه مانع ومغير كتحقق تلك الأفعال في دار الحرب، أو تمكين الشبهة فيها فحينفذ لايعتبر، فكذلك جميع أفعال المكره وأقواله تعتبر وتصح لصدورها عن عقل وأهلية خطاب، إلا عند وجود المغير، فحينفذ لاتصح ولاتعتبر، وكما كان يرد أن الإكراه لما لم يصح لإبطال عن عن عقل وأهلية خطاب، إلا عند وجود المغير، فحينفذ لاتصح ولاتعتبر، وكما كان يرد أن الإكراه لما لم يصح لإبطال عن عن عقل وأهلية وطاب، إلا عند وجود المغير، فحينفذ لاتصح ولاتعتبر، وكما كان يرد أن الإكراه لما لم يصح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال ففي أي موضع يظهر أثره؟ دفعه بقوله التالي: وإنما إلح.

#### [متى يظهر أثر الإكراه]

وإنما يظهر أثر الإكراه إذا تكامل في تبديل النسبة، وأثره إذا قصر في تفويت بطهر الأمرين الم يكن المحا الرضاء فيفسد بالإكراه ما يحتمل الفسخ، ويتوقف على الرضاء مثل البيع والإجارة، ولا يصح الأقارير كلها؛ لأن صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه، وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع فإن الطلاق يقع، والمال لا يجب؛ لأن الإكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعاً، والمال ينعدم عند عدم الرضاء، فكان وهو عقد الخلع هنا المال في وحوب المال الم يوجد، فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال،

إذا تكامل: الإكراه بأن يكون ملحناً يظهر أثره في تبديل النسبة: حتى يكون الفعل منسوباً إلى المكره- بالكسر- بعد ما كان منسوباً إلى المكرة بالفتح بشرط عدم المانع عن التبديل، وكون ذلك الفعل صالحاً للتبديل، هذا أول الأمرين. في تفويت الوضاء: لا في تفويت الاختيار، حتى أن من أكره بالقيد أو بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضائه، وهذا آخر الأمرين الذين يظهر فيهما أثر الإكراه، ثم تفرّع على تفويت الرضاء فقال: فيفسد إلح. بالإكراه: سواء كان كاملاً أو قاصراً. مثل البيع والإجارة: فينعقد تلك التصرفات فاسداً، أما الانعقاد فلصدورها من أهلها في محلها، وأما الفساد فلفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ، حتى لو أجاز المكره بعد زوال الإكراه يصح لزوال المفسد. وأما التصرفات التي لاتتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق فتنفذ من المكره كما تنفذ من الطائع، وإنما قلنا: سواء كان الإكراه كاملا أو قاصراً؛ لأن في تفويت الرضاء كلاهما سواء. الأقاريو كلها: أي سواء كانت بالإكراه الملجئ أو بالقاصر، وسواء كانت عا يحتمل الفسخ أو بما لايحتمله. دلالة عدمه: أي عدم المخبر به، وهي إنه إنما تكلّم به لدفع الضرر عن نفسسه لا لوجود المخبر به، فلم يترجح جانب صدقه بل يترجح كذبه، فلم يثبت حكمه.

الإكراه: سواء كان كاملاً أو قاصرا عطف على قوله: "ولا يصلح". في الخلع: بأن أكرهت المرأة على قبول المال في الخلع، فتقبلت ذلك وقد دخل بما الزوج. والحكم جميعاً: وهو وجوب المال، ففي هذه الصورة يقع الطلاق؛ لأنه لم يتوقف إلا على القبول وقد وجد، وعدم الرضاء بالعقد لا يخل في وقوعه. نعم يخل بوجوب المال، فلذا لا يجب عليها المال، وإليه أشار بقوله: والمال إلخ. عدم الرضاء: لأن الرضاء شرط له، وفوات الشرط يوجب فوات المشروط.

كطلاق الصغيرة على مال: فإنه إذا طلّق الصغيرة زوجها على مال، يتوقّف طلاقها على قبولها، فإذا قبلت يقع الطلاق لوجود القبول، ولا يلزم عليها المال لبطلان التزامها، فكذا هنا. ولما كان يرد أن الإكراه إذا كان ملحقا بالهزل=

# بخلاف الهزل؛ لأنه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب، فكان كشرط الخيار على ما مرّ، الله الله الكامل بما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل إتلاف النفس أي بانعال

= في الطلاق وحب أن لاينفصل المال عن الطلاق فيما أكرهت على الخلع كما لاينفصل في الهزل بالخلع بالاتفاق؛ لأن عند أبي حنيفة على إذا لم تلتزم المرأة المال في الهزل بالخلع ولاتقبله لايقع الطلاق ولايلزم المال، وعندهما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقّف على الرضاء، والحال أن في الخلع بالإكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال، أشار إلى دفعه بالفرق بين الخلع بالهزل والخلع بالإكراه حيث قال بخلاف الهزل إلخ: لأن الهازل إنما يستكلم بالمحتياره بغير إكراه عليه، فالسبب مرضى عنده.

وحاصل الفرق أن الهزل إنما يمنع اختيار الحكم والرضاء به، وأما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه، والإكراه يمنع الرضاء بالسبب والحكم جميعاً. وإذا تقرّر هذا فاعلم أن أبا حنيفة في قال: إنه قد تحقّق في الهزل الرضاء بالسبب فقط يصحّ التزام المال موقوفاً على تمام الرضاء لوجود السبب، لكن توقف ثبوته على رضاءها بحكم العقد؛ إذ المال لايثبت بدون الرضاء بالحكم، وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال؛ لأن الطلاق في الخلع يقابل المال، فإذا التزمت المال ورضت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال، وإلا فلايقع الطلاق ولا يلزم.

كشوط الخيار: من جانبها بأن اختلعت على أن يكون لها الخيار إلى ثلاثة أيام، فإن هذا شرط الخيار إنما يمنــع رضائها بالحكم دون السبب، حتى إذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال وإلا فلا.

على ما مرّ: بيانه في بحث الهزل، وهذا بخلاف الإكراه حيث ينعدم السبب والحكم جميعاً، فإذا لم ترض بالسبب في الإكراه لم يصحّ التزام المال بعقد الخلع، فيقع الطلاق لقبولها عقد الخلع ولايلزم المال لعدم الرضاء به، ولا يتوقف أحدهما على الآخر فافترقا، فهذا الفرق على قول أبي حنيفة هي وأما على قولهما فهو أن ما يدخل على الحكم دون السبب أي ما لايبطل السبب ولكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لايؤثر في بدل الخلع بالمنع، أي لايمنع وحوب المال أصلاً؛ لأنه لما لم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقّفه على الرضاء لم يؤثر في الآخر أيضاً، وهو لزوم المال؛ لأنه تابع للطلاق، فيلزم المال بلزومه، فيقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء، وأما ما يدخل على السبب كالإكراه ويؤثّر بالمنع في المال دون الطلاق؛ لأن المال في الخلع لا يجب إلا بالذكر فيه كالثمن في البيع، فلا بد لصحته من الإيجاب كثبوت الثمن، والداخل على السبب يمنع الإيجاب، فلم يثبت به المال، فيصير كأن المال لم يكن في العقد، فيقع الطلاق يغير مال في الإكراه فافترقا، وظهر الما قورن الخلورة المنازة والإكراه في الخلع على المذهبين.

ولما فرغ من بيان تأثير الإكراه القاصر في تفويت الرضاء الواقع في الأقوال شرع في تأثير الإكراه الكامـــل في تبديل النسبة الواقع في الأفعال غالبًا. فيه: أي في تلك الأفعال، والضمير يرجع إلى "ما".

#### [الإكراه الكامل يفسد الاختيار]

والمال ينسب الفعل إلى المكره، ولزمه حكمه، لأن الإكراه الكامل يفسد الاختيار، والمعاسد في معارضة الصحيح كالعدم، فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلة الاختيار الماصل المكره بالكسر بالفنح المحكره فيما يحتمل ذلك، أما فيما لايحتمله فلايستقيم نسبته إلى المكره، فلايقع المعارضة في استحقاق الحكم، فبقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد، وذلك مثل الأكل بين الاختيار الصحيح والفاسد نسبة الفعل مناسوباً عن الإختيار الفاسد، وذلك مثل الأكل والوطي والأقوال كلها، فإنه لايتصور أن يأكل الإنسان بفم غيره وأن يتكلم، ....

ولزمه حكمه: ويخرج المكرّه بالفتح من البين، ويلحق بالآلة لفساد اختياره بالإكراه الكامل؛ إذ هو ملحاً في هذا الفعل، والإنسان مجبول على حب الحياة، فلما هدّد بالقتل بأن قال المكره بالكسر: اقتل فلاناً وأتلف مال وإلا لأقتلنك، وطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك بالإقدام على القتل أو تلف الأموال وإن كان حراماً فسدّ اختياره بهذا الوجه، وإليه أشار بقوله يفسد الاختيار: لما قلنا، ولما كان يتوهّم أن المكرّه بالفتح له اختيار وإن كان فاسداً، فيمكن أن يضاف إليه الفعل ولايلحق بالآلة، دفعه بقوله: "والفاسد" أي الاختيار الفاسد الحاصل للمكرّه بالفتح. كالعدم: لا يعبأ به. آلة للمكرة: كالسيف والعصاء والآلة لاتصلح أن ينسب الفعل إلى المكرة بالكسر ويلزمه حكمه من قود وقصاص بالإجماع، وهذا إنما يمكن فيما لايختمله: أي أن يكون الفاعل فيه آلة لغيرة، وهو بعض الأفعال وجميع الأقوال. إلى المكرة: بالكسر، بل ينسب إلى المكرة بالفتح. الحكم: إليه؛ لأفما لم يتعارضا هنا.

الاختيار الفاسد: وهو اختيار المكره؛ لأنه هو الصالح حينئذ لا غير. وذلك: أي ما لايحتمل أن يكون الفاعـــل فيه آلة لغيره. والأقوال كلها: كالطلاق والعتاق والنكاح. أن يأكل الإنسان إلح: دليل علـــى الأول وهـــو الأكل، وأما دليل الوطي فهو أن الوطي بآلة الغير غير ممكن، وكذا لايتصور.

وأن يتكلّم: الإنسان بلسان الغير، هذا دليل الأقوال كلها، ففي هذا القسم لو أكره الرجل على مباشرته يقتصر حكمه على المباشر وينسب إليه الفعل، حتى إذا أكره إنسان على أن يأكل في الصوم يفسد صوم الأكل خاصة، وكذا لو أكره على أن يأكل مال الغير يأثم الآكل خاصة، ولكن اختلف في وجوب الضمان، فذكر في شرح "الطحاوي"، والخلاصة: أنه لو أكره على أكل مال الغير فالضمان على المجمول دون الحامل؛ لأن منفعة الأكل حصلت للآكل، فالضمان عليه. وفي "المحيط" تفصيل، وهو أنه لو أكره على أكل طعام نفسه فإن كان جائعاً لا يرجع على الحامل؛ لأن المنفعة حصلت للمحمول، وإن كان شبعان يرجع عليه؛ لأن المنفعة لم يحصل =

عملي إسرام تفسيد، وتعو في كانك ويا أي المكره بالفتح

= للمحمول، ولو أكره على أكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل سواء كان جائعاً أو لا.

وكذا لو أكره على الزنا لايجب به الحدِّ على واحد منهما، ويجب به العقر على المحمول، ولايرجع به على الحامل؛ لأن منفعة الوطي حصلت له هذا في الأفعال، وكذا الحكم في الأقوال التي لاتنفسخ ولاتتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو عن دم العمد والنذر واليمين، فلو أكره بما أحد وتكلّم بما تنفذ على المكرة بالفتح، ولم تبطل بالكره. ولما كان قسم من الأفعال (وهو كل فعل صلح المحمول آلة فيه للحامل صورةً لا محلاً بأن يصلح آلة فيه بالنظر إلى ذات الفعل، لكن لايصلح آلة فيه بالنظر إلى محله) متردّداً فيه هذا القسم مما لايحتمله أو مما يحتمله، فبين المصنف ذلك بقوله: "وكذلك" أي مثل ما لايحتمل أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره ولكن بالنظر إلى المحل لايصلح آلة فيه يمعني أنه لو جعل آلة فيه يتبدّل نفسه يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره ولكن بالنظر إلى المحل لايصلح آلة فيه يمعني أنه لو جعل آلة فيه يتبدّل المحل المكرة بالكسر، وبينهما مغائرة صورةً، وهذا معني قوله "إلا أن المحل إلى المكرة بالفتح محلة بيان للتغائر المذكور بقوله "إلا أن المحل إلى المكرة بالكسر، وحينفذ يازم بطلان الوحعل المكرة بالكسر، وحينة لما يكره بالكسر، وحينة يازم بطلان الوحعل المكرة بالكسر، وحينة لما يكره بالكسر، وحينة يازم بطلان الوحعل المكرة إلى المكرة بالفعل على المباشر ابتداءً.

إكراه المحرم إلخ: أي إذا أكره إنسان محرماً على قتل صيد فقتله، فالقياس أن لايجب شيء لا على الآمر إذا كان حلالاً؛ لأنه قتله بنفسه لايلزمه شيء، فكذا لو أكره عليه غيره، ولا على المأمور؛ لأنه بالإلجاء التــــام صــــلح أن يكون آلة للأمر فيه، فانعدم الفعل منه، ولكن الاستحسان أن ذلك إلخ.

يقتصر إلخ: لا أن يجعل آلة له؛ لأنه لو جعل آلة له لبطل الإكراه، واللازم باطل؛ إذ الفرض أنه مكره، أما الملازمة فهي أن في جعله آلة يلزم نقل محل الإكراه أو الجناية إلى المكره بالكسر. في ذلك: أي في إيقاع الجناية على إحرامه. آلة: لغيره في ذلك كما قلتم لانتقل فعله، وهو جناية على إحرام نفسه إلى غرره وهرو المكرم بالكسر؛ لأن الآلة لاتصلح أن ينسب إليها الفعل، فيكون غيره جانيًا على إحرامه، وذلك غير ممكن؛ لأن الإنسان=

### [حكم المكره على القتل]

ولو جعل آلة يصير محلّ الجناية إحرام المكره، وفيه حلاف المكره وبطلان الإكراه وعود الأمر إلى المحل الأول. ولهذا قلنا: إن المكره على القتل يأثم إثم؛ لأنه من حيث أنه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لايصلح في ذلك آلة لغيره، ولو جعل أله لغيره للبنال المنالل المنالل المناللة، وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم: إن تسليمه

= لا يجني على إحرام غيره فلا محالة. إحرام المكره: بالكسر لو كان محرماً؛ إذ جناية كل واحد إنما تقع على إحرام نفسه لا على إحرام الغير. المكره: بالكسر؛ لأنه أوقع الفعل في غير المحل الذي أمره بالإيقاع فيه. وبطلان الإكراه: لوقوع الفعل على خلاف ما أمره به، فكأنه أوقع بطريق الطواعية، فبطل الإكراه.

المحل الأول: وهو إحرام المحمول؛ لأن سبب نقله الإكراه، فإذا بطل الإكراه بطل النقل، فتبت أن النقل إلى الحامل يجعل المكره المحمول آلةً له مستلزم لعوده فيه، فلم يكن فيه فائدة، فيقتصر الفعل على الفاعل ابتداءً قطعاً للمسافة، واحترازاً عن الاشتغال بما لا فائدة فيه. ولهذا: أي لأجل أنه إذا تبدّل محل الجناية لجعله آلةً له يقتصر الفعل على المباشر. يأثم إثم: القتل؛ لأنه قصد الممنوع، وهو قتل المسلم، والقصد عمل القلب، وهو لايصلح آلة لغيره فيه؛ إذ الإنسان لايقصد بقلب غيره كما لايتكلم بلسان غيره، فلذا بقي إثم القتل عليه وإن يصلح آلةً له في تفويت المحل، وهو إذهاق روح المقتول، فينتقل الفعل إلى الآمر من حيث الإتلاف، فلذا يجب عليه القصصاص والدية والكفارة ويحرم عن الميراث، لا من حيث الإثم.

لايصلح في ذلك إلخ: إذ لايمكنه كسب الإثم على غيره، فإنه لاتزر وازرة وزر أخرى. محل الجناية: إذ في جعله آلة يلزم أن ينسب ذلك الإثم إلى الآمر؛ لأن الآلة لاتصلح أن تضاف إليها الفعل، فصار كأن المكره بالكسر كسب الإثم على المكره بالفتح، وذا لايمكن، فحينئذ يكون محل الجناية هو المكره بالكسر، وقد كان محلها المكره، وهو لم يأمره أن يكسب الإثم عليه فيبطل الإكراه، وبطلانه يستلزم عود الفعل إلى المباشرة، فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداءً. والحاصل أن لقتل المسلم اعتبارين، أحدهما أنه يوجب تفويت المحل، وهذا الاعتبار يصلح أن يكون المباشر له آلة لغيره، وثانيهما أنه يوجب الإثم، وهذا الاعتبار لايصلح أن يكون المباشر له آلة لغيره، وثانيهما أنه يوجب الإثم، وهذا الاعتبار لايصلح أن يكون المباشر. على المبيع والتسليم: بأن أكره على بيع شيء فباع، ثم أكره على تسليمه إلى المشتري فسلم. يقتصر عليه: حتى يثبت الملك للمشتري =

لأن التسليم تصرّف في بيع نفسه بالإتمام، وهو في ذلك لايصلح آلةً لغيره، ولو جعل المكره آلة لغيره لتبدّل المحل، ولتبدل ذات الفعل؛ لأنه حينئذ يصير غصباً محضاً، وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب، وإذا ثبت أنه أمر حكمي صرنا إليه المكره من حيث هو غصب، وإذا ثبت أنه أمر حكمي صرنا إليه الما التسليم بالكسر المكره على الإعتاق بما فيه إلجاء هو المتكلم استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس، فقلنا: إن المكره على الإعتاق بما فيه إلجاء هو المتكلم حواب إذا الانتفال

= بالقبض ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة، أما الانعقاد فلصدوره عن أهله، وأما الفساد فلفوات الرضاء، ولاينتقـــل إلى المكرِه بالكسر يجعل المكرَه بالفتح آلة له فيه؛ لأن المباشر وإن كان يصلح آلة في نفس التسليم من حيث أنه مستلزم لإتلاف مالية المبيع، وأما باعتبار أنه تصرف من الباشر لايصلح أن يكون آلة، إليه أشار بقوله: لأن التسليم إلخ.

بالإتمام: قوله "بالإتمام" متعلق بـ "تصرف"، أي إن التسليم تصرف بإتمام البيع؛ إذ به يتم سبب الملك وهو البيع، وذلك التصرف واقع منه في فعل نفسه. وهو: البيع وهو أي المكرة بالفتح. لتبدل المحلّ: لأنه حينئذ يكون فعله فعل المكره بالكسر؛ إذ لايضاف الفعل إلى الآلة، فصار كأن الآمر أخذ مال المأمور بلا وجه شرعيّ، وهو غصب، فيصير منصرّفا في المخضوب، وقد أمره بالتصرّف في المبيع بالتسليم و الإكمال والمغصوب غير المبيع. حينئذ: أي حين جعل المكرة آلة له. غصباً محضاً: كما قلنا، وقد كان ذلك التسليم متمّما للعقد، ولما كان يرد أن كل فعل يصلح أن يكون المباشر آلة للمكرة فيه ينسب ذلك الفعل إلى المكرة والتسليم من حيث إنه إتلاف ليد الملك وغصب صالح أن يكون المباشر آلة لغيرة، ولكنكم ما جعلتموه آلة فيه من هذه الحيثية حيث جعلتم التسليم مقتصراً عليه مطلقاً أجاب عنه بقوله: وقد نسبناه إلح.

هو غصب: وحاصل الجواب أنا لانسلّم أنا ما جعلناه آلة له من حيث أن التسليم إتلاف وغصب، بل جعلناه آلة له من هذه الجهة، ونسبناه إلى المكرِه بالكسر حتى إن هلك المبيع في يد المشترى فللمكرّه بالفتح حيار إن شاء ضمن الحامل أي المكره بالكسر قيمة يوم التسليم، وإن شاء ضمن المشتري، فحاصل الكلام أن التسليم من حيث أنه متمّم للبيع لم يجعل المباشر له آلة للمكره، فلايكون غصبا محضاً حتى ينفذ إعتاق المشتري؛ لأن التسليم بهذه الحيثية شبهة بابتداء العقد، ومن حيث أنه إتلاف وغصب محض يجعل آلة له، فينسب ذلك الإتلاف إلى المكرِه بالكسر حتى كان للمكرّه بالفتح وهو البائع الخيار في التضمين عملا بالشبهتين. ولما أراد المصنف على أن يبين حكم الإعتاق من أن المباشر له أ يصلح آلة لغيره أم لا؟ مهد له تمهيداً فقال: وإذا ثبت أنه إلح.

أنه: أي انتقال الفعل من المكره إلى المكره يعني نسبته إليه. صوفا إليه: قوله: "صرنا" صفة لـــ"أمر حكمي" يعـــني إذا ثبــــت أن الانتقال المذكور أمر حكميّ لا حسيّ. فيما يعقل: وجوده من الحاصل، ويمكن صدوره منه. ولا يحسّ: أي لايوجـــد منــه حساً، أما الجزء الأول من شرط النقل وهو كونه معقولاً فلأنه لو لم يمكن وجوده منه كان ممتنعاً، فلايصحّ نسبته إليه أصلاً، وأما الجزء الثاني وهو كونه غير حسيّ فلأنه لو صدر منه حسّا كانت نسبته إليه حسية لاحكمية وإذا ثبت هذا التمهيد فقلنا: إلح. بما فيه إلجاء: أي المعتق بالإكراه الملحئ. هو المتكلم: المباشر فيقصر عليه الإعتاق حتى يكون الولاء له، ولاينتقل ذلك=

ومعنى الإتلاف منه منقول إلى الذي أكرهه؛ لأنه منفصل عنه في الجملة متحمّل المناف البيد المناف البيد المناف المناف المنافعي المناف المنافعي المناف المنافعي المنافعين ا

= الفعل منه إلى المكرِه بالكسر يجعله آلة له؛ لأن شرط النقل هو كونه مما يعقل ولايحبس لايوجد؛ لأنه لايمكن صدور العتق من المكرِه بالكسر بلسان المكرَه بالفتح؛ إذ الإنسان لايمكن أن يتكلّم بلسان الغير، وعلى تقدير التسليم لايمكنه أن يعتق عبده غيره؛ إذ العبد الذي عتق بالإكراه ليس عبده بل هو عبد للمكرّه بالفتح. هنه: أي من المكرِه بالكسر أمر يمكن صدوره من المكره بالكسر، ولم يوجد صدوره منه حساً، فهو لوجود الشرط. أكرهه: وهو المكرِه بالكسر، في فينتقل إلى فينسب إليه الإتلاف حتى ضمن قيمة العبد للمباشر موسراً كان أو معسراً، ولما كان يرد أن الإعتاق لما لم ينتقل إلى

المكره بالكسر فكيف ينقل الإتلاف إليه مجرّداً عنه؟ لأنه في ضمنه دفعه بقوله: لأنه إلخ.

في الجملة: إذ في صورة قتل العبد يوجد الإتلاف، ولايوجد الإعتاق. بأصله: أي الإتلاف يحتمل أن ينتقل إلى المكره بالكسر ابتداء، بأن يتلف عبد المكره بالقتل، فإن ينتقل إليه بعد صدوره من المكرة بالفتح يجعله آلة له، فينتقل الإتلاف إليه بغير الإعتاق، وهذا الذي ذكر من أحكام الإكراه. تصرفات المكرة: قولاً كالطلاق والعتاق والبيع مما يتعلق بالقول. عند عدمه: أي القصد والاختيار، فمتى صدر بغير اختيار لايكون نبئا عما هو المقصود في القلب، مثله كلام النائم والصبي والمجنون، والإكراه يدل على أن المكرة تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود في قلبه، فلايكون معتبراً لعدم صدوره عن قصد صحيح، هذا في الإقرار بغير حق. أما لو أكره بحق فيصح تصرفاته القولية، حتى لو أكره الحق بيع ماله صحّ؛ لأنه إذا كان الإكراه بحق فقد أمرنا الشرع بالإكراه على ذلك التصرف، فيكون ذلك من الشرع طلباً للتصرف، ومطلوب الشرع يكون صحيحاً. عندة أمرنا الشرع بالإكراه على ذلك التصرف، فيكون ذلك من الشرع طلباً للتصرف، ومطلوب الشرع يكون صحيحاً. فحدها على قول الشافعي في إبطال القول والفعل عن المكره، هذه أحكام التصرفات القولية، وأما التصرفات الفعلية فحكمها على قول الشافعي في ما بينه بقوله: وإذا وقع الإكراه إلخ. على الفعل: سواء أمكن نسبته إلى المكره أو لا. وقوله "فإذا تمّ" حزاء لقوله "إذا وقع". عن الفعل: شرعاً كالإكراه بالقتل أو بالحبس الدائم على إتلاف على الغير أو شرب الخمر أو لإفطار في نمار رمضان = الفعل شرعاً كالإكراه بالقتل أو بالحبس الدائم على إتلاف على الغير أو شرب الخمر أو لإفطار في نمار رمضان =

#### [الإكراه لا يعدم الاختيار]

فإن أمكن أن ينسب إلى المكره نسب إليه وإلا فبطل أصلاً، وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفي به الرضاء، أو يفسد به الاختيار إلى آخر المنكسر أي الإكراه المناكسر أي الإكراه ما قرّرناه، والذي يقع به ختم الكتاب.

أصلا: أي فبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤاخذ به أحد، كالإكراه على إفطار صوم رمضان، فإن أفطر يفسد صومه ويجعل كأنه أكل ناسياً. وقد ذكرنا: نحن ما هو الأصل في باب الإكراه من أن الإكراه لا يعدم الاختيار أي لا يبطله بالكلية. ينتفي به إلخ: سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا.

ما قررناه: في أول البحث من أن المكره لايبطل اختياره؛ لأنه ابتلى بين الأمرين، فاختار أيسرهما، فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الآخر بإكراهه على المباشرة، فلم يكن مستقلاً في الفعل، فكان اختياره فاسداً. فإذا ثبت أن له اختياراً فاسداً أو يفوت بالإكراه رضاؤه فلم يكن له أثري إهدار تصرفاته القولية الفعلية بالكلية، كما قال الشافعي هم، بل يترتّب الأحكام على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مرّ بيالها.

<sup>=</sup> فأنت يبيح الفعل عنده، وإنما كانت إباحة الفصل دليلا على تمام الإكراه؛ لأنما تدلّ على كمال العذر وصيرورته ملحثاً كما في حق المضطرّ إلى أكل الميتة، فإن إباحتها تدلّ على كمال العذر، وإذا لم يتمّ الإكراه بعدم إباحة الفعل، فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل يؤاخذ به، كما إذا أكره على الزنا، وقتل المسلم بغير حق، فإنه لا يحلّ له ارتكابهما، وهذا يدلّ على أن الإكراه غير تامّ فيحدّ ويجب القصاص، وبعد خروج المباشر من البين ينظر إلى أن ذلك الفعل. نسب إليه: وجعل هو المؤاخذ به، ويكون الفاعل آلةً له كالإكراه على إتلاف المال، فإنه يجب الضمان عليه. وإلا: أي إن لم يمكن نسبته إلى المكره.

#### باب حروف المعايي

فشطر من مسائل الفقه مبنيّ عليها.وأكثرها وقوعاً حروف العطف، والأصل فيه الواو، أي المعلن وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرّض لمقارنة ولا ترتيب، وعليه عامّة أهل اللغة

باب حروف المعايي: ولما كان هذا البحث من مسائل النحو إلا أنه يتعلق به بعض أحكام الشرع أورده في آخر الكتاب تتميماً للفائدة، وبعضهم كصاحب "المنار" ألحق هذا البحث بالحقيقة والجاز، وبالجملة هذا البحث من مبادي اللغوية، فحقه أن يذكر قبل المقاصد لكن المصنف في ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين المبادئ والمقاصد، بل خلطوا بين مقاصد الفن، ومباديه حروف المعاني احترز عن حروف المباني: وهي الحروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى، والمراد بحروف المعاني ما توصّل معاني الأفعال إلى الأسماء، أو ما تدلّ على معنى في غيره، ثم إطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليب؛ لأن كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب أسماء. فشطر إلخ: والشطر النصف، والمراد به البعض، فهذا تعليل لقوله: والذي يقع به ختم الكتاب حروف المعاني؛ لأن الكتاب في أصول الفقه، وهي ما يبتني عليه مسائل الفقه، والحروف أيضا تبتني عليها بعض المسائل، فوجب إدراج مبحثها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة أورده في آخر الكتاب، فتأمّل. وقوعاً: في الكلام واستعمالاً فيه.

حروف العطف: لأنما تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجرّ وكلمات الشرط، فإن الأولى لاتدخل على الأفعال، والثانية لاتدخل على الأسماء، والعطف في اللغة الثني والردّ، وفي الاصطلاح أن يرد أحل المفردين إلى الآخر فيما حكمت أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول، وفائدته الاختصار وإثبات المشاركة، كذا قيل. الواو: لأن سائر الحروف تدلّ على معنى زائد على الاشتراك، بخلاف الواو فإنما لمجرد الاشتراك، فهي بمنزلة المطلق، وسائر الحروف بمنزلة المقيّد، و المطلق أولى بالأصالة.

لمقارنة: أي معية في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا. ولا ترتيب: أي تقدّم أحدهما على الآخر في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحاب الشافعي، مستدلاً بقوله عليه السلام: "نبدأ بما بدأ الله به"، فبدأ بالصفا، وقرأ (إن الصفا والمروة من شعائر الله). رواه الترمذي وأبو داؤد والمالك في مؤطائه، [الترمذي، رقم: ٨٦٢] ففهم الله منه الترتيب\*،=

<sup>\*</sup> الترتيب: وقد أحيب عنه أنه لو كان الترتيب يفهم من الآية لما قال عليه السلام: "ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به". رواه النسائي والدار قطني بصيغة الأمر.

وأئمة الفتوى، وإنما يثبت الترتيب في قوله: إن نكحتها فهي طالق وطالق وطالق، الأحبية للأحبية حتى لايقع به إلا واحدة في قول أبي حنيفة حلله خلافاً لصاحبيه، ضرورة أن الثانية الي بقوله الي بقوله الأولى، لا مقتضى الواو، وفي قول المولى: أعتقت هذه وهذه،

= وقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ (الحج:٧٧)، فإن تقديم الركوع على السجود واجب. أجيب عن الأول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وحي غيرمتلو أو الإحالة على الآية باعتبار أن التقديم في الذكر يدل على الاهتمام والترجيح، وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ (آل عمران:٣٤)، فإن تقديم السحود على الركوع خلاف الإجماع.

وأثمة الفتوى: أو استدلوا عليه بأنها لو كانت للترتيب لزم محذورات، منها أن يتناقض قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُحَّداً ﴿ (البقرة:٥٨)، و﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ ﴾ (البقرة:٥٨)، بالآية الأخرى وهي: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُحَّداً ﴾ (البقرة:٥٨)، والقصة واحدة، والتناقض في كلامه محال، ومنها أن لايصح قولنا: تقابل زيد وعمرو؛ إذ التقابل المقتضي للمعية لايتصور مع الترتيب، وإنه صحيح بالاتفاق، ولما كان يرد أنه إذا قال أحد للأجنبية: أن نكحتها فهي طالق وطالق، كما لو قال لغير الموطوءة: أنت طالق وطالق، فعند أبي حنيفة على تقع واحدة، وعندهما ثلاث، فعلم أن الواو للترتيب عنده، فيقع الأولى منفردة، ولم يبق المحل للثانية والثالثة، وللمقارنة عندهما حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله: وإنما يثبت إلخ.

لا مقتضى الواو: وحاصل الجواب أن الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم، بل بموجب الكلام وضرورته، وهي قوله: (إن نكحتها فهي طالق) جملة تامّة لاتحتاح إلى ما بعدها، وأما قوله: "وطالق وطالق" فحملة ناقصة، فيتوقّف على الجملة الأولى لا محالة؛ إذ الناقصة مفتقرة إلى الكاملة في إفادة المعنى؛ إذ لو لم يكن العطف لما أفادت الناقصة شيئًا، فإذا عطفت على قوله: "فهي طالق" تعلّقت بالشرط، وهو قوله: إن نكحتها بواسطة، فكان الأولى متعلقاً بالشرط بغير واسطة، والثاني بواسطة، والثالث بواسطتين بالترتيب، وإذا وحد الشرط ينزلن بالترتيب السابق بأن تقع الأولى أولاً ثم الثانية، فإذا وقعت الأولى لم يبق المحل للثانية والثالثة لكون المرأة غير مدخولة بها، فتبين بواحدة. هذا الجواب من قبله، وأما من قبلهما فهو أن موجب الكلام الاحتماع والاشتراك، أي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الشرط، فساوت الثانية والثالثة الأولى في التعليق بالشرط بلا واسطة، وصار كأنه كرّر الشرط بأن قال: إن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق وطالق وطالق إن نكحتها، وحد الشرط وقعن جملة واحدة. هذا كله إن قدّم الشرط، وأما إن أخره بأن قال: فهي طالق وطالق إن نكحتها، يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وحد في آخر الكلام ما يغيّر أوله، فتعلقن معاً بالشرط، فعنده وجود الشرط يقعن جملة، =

= ولما كان يرد نقض آخر على أصلنا وهو أن رحلاً فضوليًا لو زوّج أمتين لرجل من رجل بعقدة أو عقدتين بغير إذن مولاهما، كان النكاح موقوفاً على إجازة المولى أو على عتقهما، فلو أعتقهما معاً لم يبطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الحرة والأمة، ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية، لأن الأولى صارت حرةً قبلها، ولايجوز نكاح الأمة على الحرة، وأما لو أعتقهما بالعطف بأن قال: أعتق هذه وهذه، فيبطل نكاح الثانية، فعلم أن الواو للترتيب وإلا لما بطل نكاحها، دفعه بقوله: وفي قول المولى إلخ. زوّجهما الفضولي: برضاهما في عقدة أو عقدتين.

ما يغيّره أوله: والمغير هنا ليس بموجود في آخر الكلام، فإذا لم يتوقّف صدر الكلام وهو قوله: "أعتقت هذه" على آخر الكلام، وهو قوله: "وهذه" يعتق الأولى قبل التكلم بعتق الثانية، فلا تبقى الثانية محلا للنكاح وإن كان موقوفاً، وإليه أشار بقوله: وعتق الأولى إلخ: أي عتق الأولى يبطل كون الثانية محلا لنكاح الموقوف.

بعتقها: أي عتق الثانية، فعلم أن نكاح الثانية لم يبطل بموجب الواو بل بوجه آخر، وهو ما ذكر في المتسن، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن يجوز نكاح الأولى من الأختين فيما إذا زوّج الفضولي أختين من رجل واحد بعقدتين، فبلغ الزوج خبر النكاح فقال: أجزت هذه وهذه، كما يجوز نكاح الأولى من الأمتين، والحال أنه يبطل النكاحان. أحاب عنه بقوله: "بخلاف ما"، وقيل: جواب لسوال آخر وهو أنه في هذه الصورة لما بطل النكاحان ثبت أن الواو تدلّ على المقارنة؛ لأنه لو أجازاهما بكلام مفصول يبطل نكاح الثانية فقط، لا نكاح الأولى فأجاب بقوله: ما إذا زوجه إلخ. في عقدتين: أما لو زوّجهما بعقد فلا يتوقّف على الإجازة بل يبطل من أصله. جميعاً: وهذا البطلان ليس بسبب أن الواو تدلّ على المقارنة. آخره: آخر الكلام وهو قوله: "وهذه". الجواز: إذ لو ثبت به الجواز كما ثبت بصدره لزم الجمع بين الأختين وهو حرام.

بمنولة الشرط والاستثناء: في التغير؛ إذ آخر الكلام ههنا يغير أوّله؛ لأنه إذا لم ينضم قوله: "وهذه" إلى قوله: "أجزت هذه" صحّ نكاح الأولى، وإذا انضمّ بطل نكاحها للجمع بينهما، فتوقف الأول عليه، وصار كأنه جمع بكلمة واحدة بأن قال: أجزهما، فلذا بطلا، فثبت أن المقارنة إنما ثبتت بدليل آخر لا بالواو، وأما تقرير الجواب =

#### [الواو لما تدخل على جملة كاملة]

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها، فلاتجب المشاركة في الخبر، وذلك مثل منا العطف الحدة ولات المساركة في الخبر قوله: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق، إن الثانية تطلق واحدة؛ لأن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان ناقصاً، فإذا كان كاملاً فقد ذهب دليل الكلام الثاني الكلام الثاني الكلام الثاني الكلام الثاني الكلام الثاني الملة المؤلى فيما تم به الأولى بعينه، حتى المسلم أن قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق، إن الثاني يتعلق بذلك الشرط الطلاق

= بحسب السوال الأول فهو أنه لايلزم جواز نكاح الأولى قياساً على نكاح الأمتين؛ لأن قوله: "أعتقت هذه ثمه" ما كان يتوقّف على آخره، وهو "وهذه"، لأن الأخير لم يكن مغيراً لصدره، فلم يتوقّف الأول على الآخر، فلما قال: "أعتقت هذه" عتقت بمجرّد قوله، وبطل نكاح الثانية قبل أن بقول: "وهذه"، وأما هنا فليس كذلك كما عرفت. بخيرها: الباء متعلقة بـــ "كاملة" أي كمالها بخيرها.

المشاركة في الخبر: أي لم يثبت المشاركة الثاني في الخبر الأول للمبتدأ الثاني. هذه طالق ثلاثا إلى فلا فلا المشاركة للمبتدأ الثاني، وهو قوله: "وهذه" في الخبر الأول وهو قوله: "طالق ثلاثا". تطلق واحدة: لأن كلا من الجملتين تامة لايقتقر إحداهما إلى الأخرى، فقوله: "هذه طالق ثلاثا" جملة تامّة، وكذا قوله: "وهذه طالق" جملة مستقلة لاتحتاج إلى أن تشترك في الخبر الأول. ناقصاً: في إفادة المعنى، كما قوله: "وهذه" في قوله: "هذه طالق وهذه" ناقص لا يفيد بغير الاشتراك في الخبر وهو طالق. دليل الشركة: وهو الافتقار وتسمّى هذه السواو واو الابتداء، فهي حينئذ عند البعض للمحاز؛ لأن أصل العطف الشركة في الحكم و لم يوجد، وعند البعض للحقيقة، كما كانت لثبوت الشركة في حصول مضمون الجملتين. ولهذ: أي لأجل أن وجوب الشركة في الخبر بوجه الافتقار. بذلك الشرط بعينه: ولايجعل كأنه أعيد مرة أخرى، فقوله: "وطالق" متعلق بالشرط المذكور بعينه، وهو إن دخلت الدار؛ لأنه متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الأول.

أعاده: لأن الاشتراك في الشرط بعينه يكفي، فلا حاجة إلى أن يجعل قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق" بمنــزلة قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق "؛ لأن الإضمار خلاف الأصل؛ إذ هو جعل غير المنطوق منطوقاً، فلايصار إليه إلا عند الضرورة، وفائدته تظهر فيما إذا قال: كلما حلفت بطلاقك فأنا طالق، = وإنما يصار إليه في قوله: جاءين زيد وعمرو، ضرورة أن المشاركة في مجيئ واحد أي الم الاستبداد البرانين الحال المعنى الجمع أيضاً؛ لأن الحال تجامع ذا الحال، قال الله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها ﴾ أي وأبوابها مفتوحة، وقالوا في قول الرجل لعبده: أدّ إلي ألفاً وأنت حرّ، وللحربي: انزل وأنت آمن، أن الواو للحال حتى لا يعتق العبد إلا بالأداء، ولا يأمن الحربي ما لم ينزل.

"إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق" كان هذا يميناً واحداً حتى لاتقع إلا تطليقة واحدة، ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان. جاءين زيد إلى: دفع لدخل مقدّر، وهو أنكم قد قلتم: إن الثانية يتعلّق بما يتعلّق به الأولى بعينه، وتشاركها فيما يتم به بعينه، ولايقتضي الاستقلال به، وهذا منقوص بقوله: حاءين زيد وعمرو، حيث أفرد، ثم الجملة الثانية بالخبر تقريراً لجواب إنما يصار إليه. لايتصور: فلذا يختص الثاني بمحيء آخر بخلاف الأول حيث لايقتضي المعطوف استبداد الشرط، لأن الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه ثمه. ولما فرغ عن بحث المعنى الحقيقي للواو شرع في المعنى المجازي لها فقال: وقد يستعار إلى للحال: وأشار إلى المعنى المجاز للاستعارة. بمعنى الجمع الذي بين الحال وبين ذي الحال.

لأن الحال تجامع إلى الشرط المجمع المطلق، فبهذه المناسبة استعيرت للحال، وهي اشتراكهما في معنى المجمعية، كما يستعار الأسد للرجل الشجاع لاشتراكهما في معنى الشجاعة. وفتحت أبوابها إلى فهذه الواو في الآية الكريمة للحال، والمعنى يجيؤون المؤمنون الجنة، والحال أن أبوابها تكون مفتوحة لهم، لا للعطف؛ لأنه لايستقيم في ذلك المقام. ولايأمن الحربي إلى: فليست الواو في القولين للعطف بل للحال، ولما صارت للحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فتوقف العتق على الأداء، والأمان على النزول. واعترض عليه أن قوله: "وأنت حر، وأنت آمن" حال، والحال بمنزلة الشرط، وإنما يتوقف الجزاء على الشرط لا العكس، فعلى هذا يلزم أن يتوقف الأداء على العتق، والنزول على الأمن، والموقوف عليه مقدّم من الموقوف، فيثبت العتق قبل الأداء، والأمن قبل النسزول، وهذا كما ترى. أحيب عنه بوجوه، منها أنه من باب القلب، كقوله: عرضت الناقة على الحوض، أي الحوض على الناقة، فالتقدير: كن حرّا وأنت مؤدّ للألف، وكن آمنا وأنت نازل. =

<sup>\*</sup> للعطف: لأن عطف الخبر على الإنشاء غير مستحسن مع أنه يفسد المعنى؛ لأنه لايستطيع أن يوجب الألف على عبده، مع قيام رقبة العبد ابتداء أنه لايفيد الأمر بالنزول؛ إذ الحر المحصور لايترل بقوله: "بغير الأمن"، فيلغو الكلام، فدعت الضرورة إلى أن تكون الواو للحال تحاميا عن هذا. فتأمل

#### [الفاء وحكمها]

وأما الفاء فإنما للوصل والتعقيب، ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، إن الشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى من غير تراخ.

المراة الدار الدول في الدار الفاء على العلل إذا كان ذلك مما يدوم، فيصير بمعنى التراخي. يقال:

المذكور وهو العلل وجودها
أبشر فقد أتاك الغوث، ولهذا قلنا فيمن قال لعبده: أدّ إليّ ألفاً فأنت حرّ، .......

= منها أن قوله: "أنت حر، وأنت آمن" من الأحوال المقدّرة، كقوله تعالى: ﴿فَادْ حُلُوهَا حَالِدِينَ ﴾ (الزمر: ٧٧) أي مقدّرين الخلود لا من الأحوال الواقعة، فيكون معناه: أدّ إليّ ألفاً حال كونك مقدّراً أن الحرية في الحال الأداء، وانزل حال كونك مقدّراً أن الأمان في حال النزول، ولما أثبت المتكلم الحرية والأمان في حالتي الأداء والنزول، كانا متعلّقين بجما معدومين في الحال، فلايلزم تقدّمها عليهما، وإنما التقدم للتقدير، ولا ضير فيه. منها أن الجملة الحالية قائمة مقام حواب الأمر، كأنه قيل: أدّ إليّ ألفاً فتصر حراً، وانزل فتصر آمناً، فتعلق الحرية بالأداء والأمان بالنّزول، فلايتقدّمان عليهما. منها أن الحرية والأمان الأداء والنزول، والحال صفة، والصفة لا يتقدم على الموصوف، فالحرية والأمان لايتقدّمان على الأداء والنزول.

للوصل والتعقيب: أي لكون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعقبًا له بلا مهلة. قلنا: مفعول "قلنا" هو قوله: إن الشرط: لوقوع الطلاق. غير تواخ: فإن لم تدخل الدارين، أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت الثانية بعد الأولى، بتراخى يقع الطلاق لفقدان الشرط. على العلل: وإن كان الأصل أن تدخل على الأحكام؛ لأن الحكم يترتب على علة فيتحقق التعقيب، ولاتدخل على العلل؛ لأن العلة لاتتأخر عن معلولها بل تتقدّم عليه، فأين التعقيب إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل. بمعنى التواخي: لأن العلة معلولها بل كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم، فيتحقق التعقيب بهذا الاعتبار، فيصح دخول الفاء عليهما كما يقال: لمن هو في حبس ذى سلطان. الغوث: فالغوث علة للإبشار ولكنه يبقى بعد ابتداء الإبشار، فيحصل التعقيب، فيصح دخول الفاء عليها، ويسمّى هذه الفاء فاء التعليل؛ لأنها بمعينى لام التعليل. أقول: فيه نظر؛ لأن العلة للإبشار هو إتيان الغوث، فهو أنى لايبقى زماناً، وأما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له، فتأمل\*. و فذا: أي لأجل أن الفاء قد تدخل على العلة الدائمة.

<sup>\*</sup> فتأمل: أقول: فيه إشارة إلى حواب النظر هو أن حدوث إتيان الغوث وافكان آتيا إلا أن بقائه لايكون آتيا بل يكون زمانيا. (أبو تراب محمد عبد الحق)

## إنه يعتق للحال؛ لأن العتق دائم، فأشبه المتراخي. وأما الدوام نهو حث يقي إلى مدة ["ثم" وحكمها]

وأما "ثمّ" فللعطف على سبيل التراخي، ثم إن عند أبي حنيفة على التراخي على وجه القطع كأنه مستأنف حكماً قولاً بكمال التراخي، وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلّم. بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنتِ طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلتِ الدار، قال أبو حنيفة على الأول، ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول،

للحال: أي في الوقت؛ لأن الفاء هنا للتعليل؛ إذ العتق علة لأداء الألف، والعلة مقدّمة على المعلول، فكأنه أنجز العتق ثم أمره بأداء الألف، فيعتق بقوله: "فإنك حر" في الحال، فالفاء داخلة على العلة الدائمة وهي العتق، أما كونه علة فظاهر. فأشبه المتراخي: عن الحكم، فيتحقّق البعدية للعتق لدوامه بالنسبة إلى ابتداء الأداء، فلما تحقّق التعقيب صحح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار، فافهم. على سبيل التراخي: وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلّق بحماً على وجه القطع: بأن يظهر أثره في الحكم والتكلّم جميعاً، حتى كأنه أي الكلام مستأنف حكماً: كان القائل قطع الكلام الأول ثم استأنف.

بكمال التواخي: وهو أن يكون في الحكم والتكلم جميعاً، وذلك لأن تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي، فتدل على كماله؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل. دون التكلم: فعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم؛ إذ ظاهر اللفظ موصول مع الأول، فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع أن العطف لا يصحّ مع الانفصال، وثمرة الخلاف ما بينه بقوله: بيانه فيمن قال إلح. ويلغو ما بعده: لأن التراخي لما كان في التكلم.

على الأول: ثم استأنف الكلام، فيقع الأول لعدم توقف أول الكلام على آخره وإن وجد المغير لفوات شرط التوقف، وهو الاتصال في الكلام، ولما وقع الأول لم يبق المحل لما بعده؛ إذ المرأة غير مدخولة، فيلغو ما بعده ضرورةً كما إذا وجد السكوت حقيقة. هذا إذا أخر الشرط، ولو قدّم الشرط بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، تعلّق الأول بالشرط ووقع الثاني في الحال لبقاء المحل؛ إذ الأوّل تعلق بالشرط، والمعلق لاينزل في المحل، ولغا الثالث لعدم المحل. وفائدة تعلق الأول بالشرط أنه إذا نكحها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق بسبب التعليق السابق. فإن قيل: إذا قلتم بالتراحي في التكلم حكماً انقطع الكلام الأول عن الثاني كأنه سكت حقيقة ثم استأنف، فعلى هذا صار قوله: "ثم طالق" =

#### ["بل" وحكمه]

وأما "بل" فموضوع **لإثبات ما بعده** والإعراض عما قبله، يقال: جاءيي زيد اي المعطوف عليه المعطوف عليه بل عمرو، وقالوا: جميعاً فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلتِ الدار فأنت أي الأثنة الثلاث الدن المعرف المعرف

= خبراً بلا مبتدأ، وهو لايفيد شيئاً، فلزم أن يلغو الثاني أيضاً. قلتُ: هب ولكن الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه صورةً باق، وهو وإن لم يكف التعليق بالشرط الأول؛ لأنه أمر زائد مبني على الاتصال صورةً ومعنى ولكن يكفي لصحة العطف لتقدير المبتدء؛ لأنه ضروري في الكلام. هذا في غير المد خول بها، وأما المد خول بها فإن قدّم الجزاء يقسع الأول والثاني في الحال عليها؛ لأنها محل لهما، وتعلق الثالث بالشرط، فكأنه سكت على الأولين ثم قال: أنت طالق إن دخلست الدار، وإن قدّم الشرط تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني والثالث، كأنه سكت على الأول ثم تكلم بالأخيرين، وهي محل لهما. جملة: إذ لا فصل في التكلم، فيتعلق الكل بالشرط، سواء قدّم الشرط أو أخر ولكن في وقت الوقوع.

على التوتيب: لوجود التراخي في الوجود، أي كلمة "ثم" للعطف بصفة التراخي، فلوجود معنى العطف والوصل في الكلام يتعلّق الكل بالشرط، ولوجود معنى التراخي يقع مرتباً، فإن كانت موطوءةً يقع الثالث وإلا يقع الأول فقط ويلغو الثاني والثالث بفوات المحلّ بالبينونة، كذا قيل.

لمعنى الواو: وإذا تعذّر العمل بحقيقتها. ووجه الاستعارة وهو الاتصال بينهما في معنى العطف، والواو لمطلق الجمع، وثم للجمع مع التراخي، فبتلك المناسبة إذا تعذّر التراخي تستعمل بمعنى الواو مجازاً. هن الذين آهنوا إلخ: وصدر الآيسة: عفلا اقتحم العقبة، وما أدّراك ما العقبة، فأن رقبة، أو إطعام في يدّم ذي مستعبة ينيما دا مقربة، أو مسكينا دا مقربة، أو مسكينا دا مقربة، أو مستعبد البلد: ١١ إلى ١٨). ففي هذا المقام تعذّر العمل بحقيقة، ثم إذ لو أعمل بما لزم أن يكون فك الرقبة والإطعام معتبرين قبل الإيمان، وهذا فاسد؛ لأن الإيمان أصل لجميع الطاعات ورأس كل العبادات، والأصل مقدّم، وذلك يسمستفاد من كثير الآيات الدالة على كون الإيمان شرطاً للأعمال. قال تعالى: قارة الدير المسير الآية أقوال شيق، تركناها لخوف التطويل.

لإثبات ما بعده: أي المعطوف على سبيل التدارك للغلط. جاءين زيد بل عمرو: كان معناه أنا غلطنا في تكلم بحيئ =

إنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار، بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة على الأنه لما كان إبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لفظ "بل" ما بعد "بل" لعظ "بل" ما بعد "بل" لكن بشرط إبطال الأول، وليس في وسعه ذلك، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط أب المتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحلف بسيمينين، فيثبت ما في وسعه.

#### ["لكن" وحكمها]

وأما "لكن" فللاستدراك بعد النفي، تقول: ما جاءين زيد .....

= زيد؛ إذ هو لم يكن مقصوداً لنا، وإنما المقصود إثبات المجيئ لعمرو، فزيدٌ يحتمل بحيثه وعدمه، لا أن بحيئ زيد باطل وحطاً في الواقع، وهذا معنى الغلط وتداركه، هذا هو مذهب المحقّقين، وقبل: معنى الإعراض الرجوع عن الأوّل وإبطاله. في: واعلم أن الإعراض عما قبله إنما يصحّ إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الأخبار، فإن كان لايحتمل ذلك كما في الإنشاءات فتصير كلمة "بل" للعطف المحض، فتعمل في إثبات الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا إلخ. إنه يقع الثلاث إلخ: لأن قوله "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة" إنشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل، فيقع ما قبل "بل" وما بعدها على سبيل الجمع عند وجود الشرط بغير ترتيب، وإنما قبّد بقوله "قبل الدخول بها" ليصحّ الفرق الذي بيّنه بقوله: بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة على حيث لايقع إلا واحدة فيما إذا قال لها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين؛ لأن قوله "وثنتين" معطوف على قوله "فأنت طالق واحدة وثنتين؛ لأن قوله "وثنتين" معطوف على قوله "فأنت طالق واحدة بينه بقوله يقدّم على ما هو واسطة على قوله "فأنت طالق واحدة لا يقدّم على ما هو واسطة له، فعند وجود الشرط ينزل على الترتيب، فيقع الأول أولاً، فإذا وقع لم يبق المحل للآخرين؛ لألها غير موطوءة نعم لو كان موطوءة لوقع الكل، وأما عندهما فيقع الكل لاشتراكهما في الشرط، وقد مرّ تشريحه فتذكر.

لأنه: دليل على وقوع الثلاث. بلا واسطة: لإبطال المعطوف عليه وإقامة المعطوف مقامه ولذا قال: لكن بشرط إلخ. البطال الأول: إذ لو لم يبطل الأول وهو المعطوف عليه لاتصل الثاني أي المعطوف بالشرط بواسطة. ذلك: الإبطال؛ لأنه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم. بغير واسطة: فيجعل كأنّ الشرط ثبت هنا مذكوراً، لا أنه حذف اختصاراً، فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة. الحلف بسيمينين: بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، ثم قسال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثنيتن، فإذا دخلت مرةً واحدة يقع الثلاث. ها في وسعه: وهو إفراد الشابي بالسشرط، ولا يثبت ما ليس في وسعه وهو إبطال الأول، فيقع الثلاث كما قررنا لك.

بعد النفي: أي لدفع توهم ناشٍ من الكلام السابق المنفيّ. ما جاءين زيد: فأوهم أن عمراً لم يجئ أيضاً لمناسبة=

لكن عمرواً، غير أن العطف به إنما يستقيم عند اتساق الكلام، فإذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد: ما كان لي قط لكنه لفلان آخر، تعلق النفي بالإثبات حتى استحقه الثاني، وإلا فهو مستأنف كالمزوجة بمائة تقول: لا أجيزه لكن أجيزه بمائة الكلام أو المتكلم على صغة الفاعل أو المتكلم أو المتكلم على صغة الفاعل أو المتكلم أو المتكلم المقد؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فلم يتسق الكلام.

= بينهما، فاستدركت بقولك لكن عمرواً: أو قيد الاستدراك بعد النفي في عطف المفرد على المفرد، وإن كان في الكلام جملتان مختلفتان بالإثبات والنفي حاز الاستدراك بـ "لكن" في الإيجاب والنفي كليهما مثل بل، وهي وإن كانت مشددة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة في الاستدراك.

اتساق الكلام: والمراد بالاتساق أن يصح ما بعد "لكن" تداركاً لما قبلها، بأن يكون الكلام متصلا بعضه ببعضه غير منفصل ليتحقق العطف، وأن يكون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر ليمكن الجميع بينهما، ولا يناقض آخر الكلام أوّله، فإن فات أحد الشرطين لايحصل الاتساق، فلايصح الاستدراك، فحينه يكون الكلام مستأنفاً مبتدءا لا معطوفاً. كالمقر له: أي كاتساق كلام المقر له. وصورة المسألة أن رجلا في يده عبد فأقر بالعبد أي بذلك العبد أنه لفلان، فقال المقرّله: ماكان إلخ. لفلان آخر: فإذا وصل قوله "لفلان آخر" بقوله "ماكان لي قط". بالإثبات: المذكور بعد لكن، وهو قوله "لفلان آخر"، فقد حصل الاتساق بالمعنيسين، أما بالاتصال فلأن قوله "لكنه لفلان آخر" صدر متصلا بقوله "ماكان لي قط". نعم لو لم يصدر متصلا لاحتمل أن يكون قوله "ماكان لي" نفياً عن نفسه أصلاً ورداً لإقراره، فلما تصل به "لكنه لفلان آخر" فعلم أنه أراد التحويل من نفسه إلى رجل آخر.

استحقّه إلخ: وأما باعتبار كون النفي راجعاً إلى شيء، والإئبات إلى شيء آخر فهو ظاهر؛ لأنه نفي الملك عن نفسه، وأثبته لغيره حيث قال: لكنه لفلان آخر، وإلا: أي وإن لم يوجد الاتساق لفوات أحد المعينين.

كالمزوّجة بمائة: أي ككلام العاقلة التي زوّجها الفضوليّ من رجل على أن يكون المهر مائة، فهي بعد الخرر. فلم يتسق الكلام: لفوات أحد المعنيسين، وهو كون النفي راجعاً إلى شيء والإثبات إلى شيء آخر؛ لأنها لما قالت: لا أحيزه، فقد قلعت النكاح عن أصله حتى لم يبق له وجه صحته أصلاً، ثم لما قالت بعده: لكن أحيسزه بمائة وخمسين، لزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه، والمهر في النكاح تابع لا اعتبار له، فيتناقض أول الكلام بآخره، فحملناه على ابتداء الكلام، فيكون "لكن" للاستيناف لا للعطف، وإنما يكون الكلام متسقا لو قالت: لا أحيزه بمائة ولكن أحيزه بمائة وخمسين، ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح، فيكون النفي رجع إلى على واجعاً إلى قيد المائة، والإثبات إلى قيد المائة والخمسين؛ لما تقرّر عندهم من أن النفي في الكلام المقيّد يرجع إلى ع

#### ["أو" وحكمها]

= القيد فقط، فاندفع ما قال صاحب "غاية التحقيق": من أن في تلك الصورة أيضاً لايتسق الكلام؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فتأمل. أحد المذكورين: ففي المفردين تفيد ثبوت الحكم لأحدهما، كقولك: جاءين زيد أو بكر، أو بأحدهما كما تقول: زيد قاعد أو قائم، وفي الجملتين تفيد حصول مضمون أحدهما، كقوله تعالى: ﴿ أَن اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ (النساء: ٢٦). هذا هو مذهب عامّة أهل اللغة وأئمة الأصول، وذهب القاضي الإمام أبو زيد وأبو اسحق الإسفرائي وجماعة من النحويسين إلى أن كلمة "أو" للشك، وهذا ليس بسديد؛ لأن الشك باعتبار محل الكلام، وإليه أشار. أفضت إلى الشك: باعتبار محل الكلام، لا ألها وضعت للشك، كما في قولك: جاءين زيد أو خالد، كان المقصود هو الإخبار عن مجيئ أحدهما لكن بغير تعيّن، فوقع الشك بمذا الاعتبار لا ألها موضوعة له. في الابتداء: كما في قولك: اضرب هذا أو هذا.

والإنشاء: كقولك: هذا حرّ أو هذا. أوجبت التخيير: لأن الشك الذي كان ينشأ من محلّ الكلام لايوحد هنا؛ لأنه لإثبات الحكم ابتداءً، فيعود إلى أصله وهو التناول لأحدهما من غير تعين، والأمر في الابتداء للايتمار، وكذا وهو لايثبت بإيقاع الفعل في غير العين؛ لأن المأمور لا يعلم مراد الأمر، فثبت ضرورة التمكّن من الايتمار، وكذا في الإنشاء لما تناول أحدهما غير عين أوجبت التخيير لدفع الإبحام، فالحاصل كما أن الشك في الإخبار يثبت من حارج كذلك التخيير في الابتداء، والإنشاء يثبت من حارج لا ألها موضوعة لهما. ولهذا: أي لأجل أن الشرع "أو" لأحد الشيئين غير عين، وإنما يثبت الشك والتخيير بمحلّ الكلام. لما كان إنشاءً: شرعاً؛ لأن السشرع وضعه لإيجاد الحرّية. يحتمل الخبر: لغة؛ لأن وضعه في اللغة للإخبار. التخيير: حتى يكون له ولاية إيقاع هذا العتق في أيهما شاء. بيان: للحرّية السابقة على هذا الكلام.

انشاءًا من وجه إلخ: فكما المبيّن وهو قوله: "هذا حرّ أو هذا" يحتمل الوجهين أي الإنشائية والخبرية، فمسن حيث الإنشائية يوجب التخيسير حتى كان له أن يوقع العتق في أيهما شاء، ومن حيث الخبرية يحتمل البيان للخبر المجهول الصادر عنه، كذلك البيان، وهو التعين بأن يعين ويقول: هذا كان مرادا لي يحتمل الوجهين المذكورين،=

وقد تستعار هذه الكلمة للعموم، فتوجب عموم الإفراد في موضع النفي، وعموم الاجتماع في موضع النفي، ونوجب الاجتماع في موضع الإباحة. ولهذا لو حلف: لايكلم فلاناً أو فلاناً، يحنث إذا كلم أحدهما. ولو قال: لايكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، كان له أن يكلمهما جميعاً. وقد تجعل بمعنى حتى، في نحو قوله: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار،...

= قمن حيث أنه إنشاء، وذلك في موضع التهمة يشترط له صلاحية المحل؛ لأن إنشاء العتق إنما يكون في موضع صالح له فإن مات أحد العبدين قبل التعين وقال: كان هذا مرادا لي لم يقبل قوله لفوات محل إنشاء العتق؛ فإن التهمة يعين الحي للعتق لا محالة، ومن حيث إنه بيان للخبر السابق يجبر عليه من جهة القاضي، وفي موضع يعدم التهمة يقبل قوله حتى إن بين عبداً قيمته أكثر من ثلث ماله في مرض الموت، يصح بيانه لعدم التهمة واعتبار الجانب الخبرية في هذا الموضع. للعموم: في موضع النفي وموضع الإباحة، وتكون حينئذ بمعنى الواو، ووجه الاستعارة أن الواو تدل على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما كذلك، أو لكن على انفراد كل منهما عن الآخر، فإذا تعذّر الانفراد تستعمل في معنى الواو لاشتراكهما في أمر واحد.

في موضع النفي: لأنها لما كانت لنفي أحد المذكورين لا على التعين يصدق الكلام عند انتفاء جميع الأفراد إن كان خبراً، وإن كان نهياً كان من ضرورة الانتهاء عن أحد المذكورين لا على التعين وجوب الانتهاء عنهما جميعاً، فأوجبت العموم على وجه الإجتماع؛ إذ الإفراد أقرب إلى حقيقة تلك الكلمة، والاجتماع أبعد كل البعد، فوجب القول به رعايةً للحقيقة بقدر الإمكان.

عموم الاجتماع: لأن يرفع المانع في شيء غير عين لايتصوّر العمل، فثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل، فتكون "أو" بمعنى الواو. ولهذا: أي لألها توجب عموم الإفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. لايكلم فلانا إلى: هذا نظير موضع النفي، وذلك لأن "أو" وقعت في موضع النفي، فيوجب الإفراد، فصارت بمنزلة واو العطف، فيعمّ الحنث عليه إلا كفارة يمين واحدة؛ لأن تعدد الحنث والكفارة بتعدد هتك حرمة اسم الله، ولم يوجد إلا مرة واحدة. نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين، فتعدد الحنث والكفارة. لايكلم أحدا إلى: هذا نظير موضع الإباحة، فأو واقعة في موضع الإباحة؛ لأن الاستثناء من الحظر إباحة، فصارت بمعنى الواو فأوجبت عموم الاجتماع.

هميعا: لأنه لو تكلّم بالواو لجاز له التكلّم بها، فكذا في "أو". بمعنى حتى: مجازاً كما تجعل بمعنى الواو، وإن كان الأصل فيها أن تكون العطف، وذلك في موضع لايستقيم فيه العطف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماً والآخر فعلاً، أو يكون أحدهما ماضياً والآخر مضارعاً، ومع ذلك يحتمل الغاية بأن يكون أول الكلام ممتدًا بحيث ما بعد "أو" أن يكون غايةً له، فحينئذ تستعار بمعنى حتى. هذه الدار: الأخرى، فإن أو في هذا المثال بمعنى حتى؛=

حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انتهت اليمين؛ لأنه تعذّر العطف لاختلاف الكلامين من نفي وإثبات، والغاية صالحة؛ لأن أول الكلام حظر وتحريم؛ ولذلك وجب العمل بمجازه. ["حتى" وحكمها]

وأما "حتى" فللغاية، ولهذا قال محمد في "الزيادات" فيمن قال: عبده حرّ إن لم أضربك

= لأن العطف هنا متعذر؛ إذ قوله "ادخل" منصوب، وليس قبله فعل منصوب يصحّ عطفه عليه، والكلام يحتمل الغاية، فتركت حقيقتها وحملت على الغاية، فصارت بمعنى حتى مجازًا. انتهت اليمين: أي انتهت اليمين الثابنة بقوله "والله لا أدخل هذه الدار" بوجود الغاية، فإن دخل الثانية أولاً ثم دخل الأولى لايحنث لانتهاء اليمين عند دخوله في الدار الآخرة. نعم لو دخل الأولى قبل الأحرى لحنث لمباشرة المحظور بيمينه. لأنه: دليل على قوله "وقد تجعل بمعنى حتى". من نفي: في أول الكلام، وهو قوله "لا أدخل". وإثبات: في الثاني وهو قوله "أو أدخل"، وعطف المثبت على المنفى أو بالعكس متعذر". أقول: فيه " نظر؛ لأن هذا العطف عند النحاة شائع، فالأوجه في وجه تعذّر العطف ما قلنا. أول الكلام: هو قوله: "لا أدخل".

حظر وتحريج: وهو ممتدً، فيصلح أن يكون غاية آخر الكلام، وهو قوله: أو أدخل هذه الدار، فلذا ينقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية. فإن دخلها أولاً ثم دخل الأوًلى، لايحنث كما مرّ.

ولذلك: أي لتعذّر العطف وصلاحية الغاية. بمجازه: أي بلفظ أو، فتصير بمعنى حتى بحازاً. حتى: سواء كانت عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الإعراب، ويتعين في صورة النصب، مثل أكلتُ السمكة حتى رأسها، أو ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية أو اسمية، مذكور خبرها أو محذوف، والأصل هي الجارة؛ لأن الغاية التي هي موضوع لها لاتثبت في العاطفة من حيث ألها عاطفة بل بوجه آخر بخلاف الجارة. فللغاية: أي هي موضوعة لهذا المعنى كإلى حيث لايسقط عنها هذا المعنى، ثم اعلم أن "حتى" كما تدخل على الأسماء تدخل على الأفعال أيضاً، فحينئذ قد تكون للغاية وقد تكون لمحرد السببية والمجازاة بمعنى لام كي، وقد تكون لمحرد العطف، أي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية، ولكن الأصل هو الأول كما عرفت، فيحمل عليه ما أمكن، وشرط الإمكان أن يحتمل الصدر الامتداد، وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء، فإن لم يوجد الشرط تستعمل المجازاة بمعنى لام كسي إن أمكن وإلا فتستعار للعطف المحض، وهذا خلاصة البحث. ولهذا: أي لأجل أن "حتى" للغاية.

<sup>\*</sup> يصح: حتى لو قال بالرفع لصح العطف وثبت التحير. \* فيه: وفيه إشارة إلى توجيه قول المصنف أن يقال: المراد بالتعذر عدم الحسن أو أن يقال: إن للفقهاء في باب الاستعارات اعتباراً آخر فلايضرّهم خلاف النحاة.

حتى تصيح، إنه يحنث إن أقلع قبل الغاية، واستعير للمجازاة بمعنى لام كي، في قوله: المستع عن الضرب المستع عن الضرب الدين المحلل عداً حتى تغديني، حتى إذا أتاه فلم يغده لم يحنث؛ لأن الإحسان لايصلح منهيّاً للإتيان بل هو سبب له، فإن كان الفعلان من واحد كقوله: إن لم آتك حتى أتغدّى عندك، تعلّق البرّ بهما؛ لأن فعله لايصلح جزاءً لفعله، فحمل على العطف بحرف الفاء؛ لأن الغاية تجانس التعقيب.

حتى تصيح: أنت، فهذا مثال للغاية؛ لأن صدر الكلام أي ما قبل "حتى" وهو ضرب المخاطب أمر ممتد والآخر أي ما بعد "حتى" وهو الصياح يصلح انتهاءً له؛ لهيجان الرحمة أو لحدوث الخوف من أحد أنه مفعول. قبل الغاية: وهي الصياح، وكذا يحنث إن لم يضربه أصلاً. نعم لو ضربه إلى الصياح لوجود البر لايحنث. حتى تغديني: فهنا "حتى" لا تصلح للغاية، فتكون بمعنى لام كي أي لم آتك لكي تغديني. لم يحنث: لأنه أتاه للتغدية، وهي فعل المخاطب لا اختيار للمتكلم فيه، وأما قلنا: لايصلح للغاية؛ لأن صدر الكلام وهو الإتيان وإن صلح للامتداد بحدوث الأمثال، لكن آخره وهو التغدية لايصلح انتهاء له.

سبب له: أي للإتيان وداع لزيادة الإتيان، فإذا كان سبباً له صار "حتى" بمعنى لام كي مفيدة للسببية والجازاة؛ لأن جزاء الشيء وسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا، والسببية والجازاة إنما يتحقق إذا كان الفعلان من فاعلين؛ لأن فعله لايصلح جزاء لفعله في الأغلب. الفعلان: أحدهما قبل "حتى" والآخر بعدها من شخص. كقوله: إن لم آتك إلخ: فعبدي حرّ، فالتغدية في هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء لصدر الكلام كذا لايصلح السببية، فإن الإتيان على الغير ليس سببا لتغدّي الآتي عنده لعدم كون الإتيان مفضياً إليه، فتعيّن أن لا يصلح العطف، فكأنه قال: إن لم آتك فلم أتغدّ عندك فعبدي حرّ.

هما: أي بالإتيان والتغدية عنده غير متراخ، فإن لم يأت، أو أتاه و لم يتغدّ، أو أتاه وتغدّى متراحياً عن الإتيان، فيحنث في كل صورة. وإنما جعلنا "حتى" بمعنى الفاء؛ لألها أقرب في الاستعارة، فإذا جعلت بمعنى الفاء يحتمل التراحي، وقال بعضهم: هي بمعنى الواو؛ لأن المجوز للاستعارة الاتصال، وهو في الواو أكثر، ولكن الأول أوجه، وإليه ذهب المصنّف كما سيأتي. جزاءً لفعله: دليل على كون "حتى" بمعنى العطف وقد مرّ تقريره آنفاً، وقد اعترض عليه بأن بعض أفعال الشخص قد يصلح سبباً للبعض ومفضياً إليه، كما في قولنا: نازعتُه كي أغلب، وباحثتُه كي أفحمه. اللهمّ إلا أن يقال: هذا قليل جداً، والأوجه أن يقال: إن هذا في ما نحن فيه لايردّ، وإنما الكلام في هذا لا في جميع الأفعال، فإذا لم يصلح للجزاء فحمل على العطف بحرف الفاء. الغاية تجانس التعقيب: هذا هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء؛ لأن في الفاء معنى الغاية، فهما متجانسان حيست يكون ما بعد "حتى" غاية لما قبلها، ويتأخّر في الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متأخّر عما هو قبلها بخسلاف يكون عن من الحروف العاطفة شرع في المعنى لا في الإعراب، فتأمل. ولما فرغ من الحروف العاطفة شرع في المعنى لا في الإعراب، فتأمل. ولما فرغ من الحروف العاطفة شرع في المعنى لا في العرادة.

#### [حروف الجر]

ومن ذلك حروف الجر.

#### [الباء وحكمها]

فالباء للإلصاق، ولهذا قلنا في قوله: "إن أخبرتني بقدوم فلان": إنه يقع على الصدق.

#### ["على" وحكمها]

و"على" للإلزام، في قوله: عليّ ألف، وتستعمل للشرط، قال الله تعالى: ﴿يبايعنك على أن لايشركن بالله شيئاً ﴾، .....

حروف الجو: وإنما سمّيت بها؛ لأنها تجرّ فعلاً إلى اسم، نحو مررتُ بزيد، أو اسماً إلى اسم، نحـو المـال لزيـد. للإلصاق: فما دخل عليه الباء فهو الملصق به، والطرف الآخر هو الملصق. ولهذا: أي لأجل أنها للإلصاق وهو يقتضي الملصق والملصق به. على الصدق: أي على الخبر المطابق للواقع، وذلك لأن معنى قولـه (إن أخـبرتني بقدوم فلان) هو إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان، ولايتصوّر الصاقه بقدوم فلان إلا إذا وقع قدوم فلان، فإن أخبر خبراً صادقاً بقدومه يحنث ويعتق عبده، وإن أخبر كاذباً فلا، بخلاف ما إذا قـال: إن أخـبرتني أن فلانــاً قد قدم، حيث يحنث بإخباره صادقاً كان ذلك أو كاذباً.

على ألف: لأن "على" وضعت للاستعلاء، والاستعلاء قد يكون حقيقة ، نحو زيد على السطح، وقد يكون حكماً بأن يلزم على ذمته شيء كما في هذا القول، فقوله "على ألف" يحمل إقراره بالدين لوجود الاستعلاء في الدين؛ لأن الدين يعلوه ويركبه، فيحب عليه الألف. للشوط: باعتبار أن الجزاء يتعلّق بالشرط، فيكون لازماً عند وجوده، فيكون ما بعدها شرطاً لما قبلها، وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة؛ لأنه أقرب من معنى الباء كأنه أحد نوعي الحقيقة، ولذا قال: تستعمل، ولم يقل: تستعار. على أن لايشركن بالله: أي بشرط عدم الإشراك بالله، هذا ما ذهب إليه الفقهاء، والمذكور في كتب التفاسير أن "على" صلة المبايعة، يقال: بايعته على كذا، إلا ألها مؤدّية إلى معنى الشرط؛ إذ المبايعة توكيد كالشرط، ولكن الفقهاء توسّعوا فيه حتى قالوا: إلها بمعنى الشرط.

وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة؛ لأن الإلصاق يناسب اللزوم. الذي هو معني الباء

#### ["من" وحكمها]

و"من" للتبعيض، ولهذا قال أبو حنيفة الله عنيف عنيدي من شاء؛ لأنه وصفه بصفة عتقه، كان له أن يعتقهم إلا واحداً، بخلاف قوله: من شاء؛ لأنه وصفه بصفة عتقه أي القاتل وهو المولى عامة، فأسقط الخصوص.

المعاوضات المحصة وهي ما يكون العوض فيه أصلياً ولاينفك عن العوض قط، كالبيع والإجارة والنكاح، فإن قال: بعتك هذا على كذا، أو آجرتك على كذا، أو نكحت على كذا كان معنى قوله: بعتك بكذا، فيحب المسمّى، وذلك لأن العمل بمقتضاها في المعاوضات متعذّر، فيحمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء؛ لأن معنى الباء الإلصاق كما عرفت، والعوض هذه التصرفات لازم لها، والشيء إذا لزم الشيء كان ملصقاً به. اللمؤوم: الذي هو معنى على؛ لأن الشيء إذا لزم الشيء كان ملصقاً به، فبتلك المناسبة تستعار على بمعنى الباء، ولا يحمل على الشرط؛ لأن المعاوضات المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق، كما تقسول المرأة لزوجها: طلّقني ثلاثاً على ألف درهم، فعنده يحمل على الشرط لا على الإلصاق، فصار كما قالت: طلّقني ثلاثا بألف درهم، فيحمل على المعاوضة، حتى إن طلّقها الزوج واحدة يجب ثلاث الألف؛ لأن أجزاء العوض تنقسم بألف درهم، فيحمل على المعاوضة، حتى إن طلّقها الزوج واحدة يجب ثلاث الألف؛ لأن أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض. للتبعيض: هذا ما ذهب إليه المصنف، وقد ذكر النحاة ألها قد تكون للتبعيض، كما يقال: سرتُ من البصرة إلى الكوفة، وقد تكون للتبيين، كقوله تعالى: هناحساء الغاية أصلاً والباقي تابعاً، وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة في التبعيض كثيراً قال: هذا أصل. ولحذا: أي لأجل ألها للتبعيض.

يعتقبم إلا واحدا منهم، وذلك لأن من الموصول تقتضي العموم والشمول، وكلمة "من" تقتضي التبعيض، فوجب القول بالعموم إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض، وهو أن ينقص الواحد من الكل ليمكن العمل بهما، وعندهما: له أن يعتقهم جميعاً؛ لأن كلمة "من" عام، وكلمة "من" كما تجيئ للتبعيض تجيئ للبيان أيضاً، فصار قوله "من عبيدي" بيان لقوله "من شئت"، فلا حاجة إلى أن ينقص الواحد من الكل.

قوله: أعتق من عبيدي. وصفه: أي البعض المفهوم من قوله "من عبيدي" بصفة عامة: وهي المشيئة الثابتة بقوله "من شاء عتقه" المنسوبة إلى الفاعل، وهو "من". فأسقط: أي العموم الثابت بقوله "من شاء". الخصوص الذي كان يثبت من كلمة "من" التبعيضية، وذلك لأن النكرة الموصوفة تعمّ بخلاف ما سبق من قوله "من شئت"؛ لأن=

#### ["إلى" و"في" وحكمهما]

#### و"إلى" لانتهاء **الغاية**. و"في" **للظرف، ويفرّق** بين حذفه وإثباته، .............

= المشيئة في ذلك القول نسبة إلى المخاطب دون "من"، فلايسقط الخصوص الثابت من قوله "من عبيدي".

الغاية: والمراد بالغاية المسافة استعمالاً للجزء في الكل؛ لأن الغاية التي هي النهاية والطرف يوجد في المسافة؛ لأن لما طرفين، فإلى تدخل على الطرف الأخير، و"من" على الطرف الأول. يقال: سرتُ من البصرة إلى الكوفة، فالمسافة التي بين البصرة والكوفة، فابتداءها للسائر من البصرة وانتهاءها إلى الكوفة، ولذلك استعملت "إلى" في آجال الديون؛ لأن آجال الديون غاياتها.

فصدر الكلام وهو الصوم لايتناول الليل؛ لأنه الإمساك ساعة لغة، فذكر الغاية التي هي الليل هنا لمدّ الصوم، فهي لاتدخل في الصوم، هكذا قيل. للظرف: هذا القدر هو المتفق عليه عند أصحابنا، ولكن اختلاف في حذفها وإثباقهًا، وإليه أشار بقوله: ويفرق إخ: هذا عند أبي حنيفة على وأما عندهما فحذفه وإثباته سواء في كون ما بعده معياراً لماقبله غير فاضل عنه في الظروف الزمانية، فقوله "غداً" وقوله "في غد" سواء في كون الغد معياراً لما بعده، حتى لو قال: نويتُ به آخر النهار، لايصدق قضاء؛ لأنه حذف عنه حرف الظرف اختصاراً، فكانا سواء في الحكم. وأما عنده إذا حذفت "في" واتصل الفعل بالظرف بأن قال: أنت طالق غداً، فيراد بالاستيعاب ال أمكن؛ لأنه حينت اتتصب بالفعل، فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بن أمكن؛ لأنه حينت أن قال: أن يقع الطلاق في أول النهار ليتحقّق الاستيعاب، وأما إذا اتصل الفعل به بواسطة "في" اقتضى وقوعه في جزء منه؛ إذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب. فإذا قال "في غد" وقال: أردت آخر النهار، يصدّق قضاءً كما يصدّق ديانة؛ لوقوعه في جزء مبهم من الغد، وله ولاية التعين.

فقوله: إن صمت الدهر، وقع على الأبد، وفي الدهر على الساعة، وتستعار للمقارنة في المدير العمل عنيفته عند تعذر العمل مخيفته نحو قوله: أنتِ طالق في دخولك الدار.

#### [حروف الشرط]

#### ["إن" و "إذا" وحكمهما]

ومن ذلك حروف الشرط، وحرف "إن" هو الأصل في هذا الباب. و"إذا" يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين، وهو قول أبي حنيفة على السواء عند الكوفيين، وهو قول أبي حنيفة على السواء عند الكوفين

على الأبد: حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر، فلو لم يصم جميع العمر لا يعتق عبده ولا يحنث. وقوله: إن صمت في الدهر: فعبدي حرّ، واقع على الساعة، حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد ساعة، يحنث ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء من الدهر.

في دخولك الدار: أي حال مقارنتك الدحول، فلاتطلق قبل الدحول. ووجه التعذّر أن كلمة "في" دحلت في الفعل، وهو لايصلح ظرفاً للطلاق؛ لأنه عرض غير قار، فإذا تعذّر العمل بحقيقة "في" يجعل مستعار المعين المقارنة، ووجه الاستعارة أن الظرفية متضمّنة للمقارنة؛ لأن الظرف يقارن المظروف، فتحقّقت المناسبة. ولما فرغ من بحث الحروف الجارة شرع في كلمات الشرط، فقال ومن ذلك: أي من باب حروف المعاني.

حروف الشوط: أي كلمات الشرط، وتسميتها بالحروف باعتبار أن الأصل في هذا الباب "إن"، وهي حرف، أو تشبيهاً لها بالحروف في عدم إفاداتها معانيها بغير إلحاق اسم آخر إليها، كما أن الحروف لا تفيد بغير الانضمام. هذا الباب: أي في باب الشرط؛ لأنه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف غيره، فإن له معان آخر أيضاً، فهو يربط إحدى الجملتين بالأخرى، ويسمّى الأولى شرطاً والثانية جزاء، ويدخل على أمر معدوم متردّد بين أن يكون وبين أن لا يكون، فلايدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة، فلذا لايدخل على الاسم؛ لأن معنى الحظر (أي التردّد بين الوجود والعدم) لا يتحقّق في الأسماء، وقوله تعالى: ﴿إِن المَرْقُ هَلَكُ الاسماء؛ النساء: ١٧٦)، ﴿ وإِن الْمَرْقُ حَافَتُ ﴾ (النساء: ١٧٦)، من قبيل الإضمار على شريطة التفسير، ومن التقديم والتأخير.

و"إذا" يصلح إلخ: أي كلمة إذا مشتركة بين الوقت والشرط، وإذا تستعمل في الشرط لايلاحظ فيها معنى عموم الأوقات والأحوال، بل تجرّد عن معنى الوقت أصلاً، ويكون استعمالها كاستعمال كلمة "إن" من جعل الأول سبباً والثاني مسبّباً، ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها، كما قال الشاعر : =

#### ["متى" وحكمها]

وعند البصريين وهو قولهما: هي للوقت، ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها عنها مثل "متى"، فإنها للوقت لايسقط عنها بحال، والمحازات بها لازمة في غير موضوع علمة من موضوعة معنى الوقت للظرفية الاستفهام، وبإذا غير لازمة بل هي في حين الجواز.

#### ["من" و "ما" و "كل" و "كلما"]

ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب، .....

= واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتحمل

أي إن تصبك خصاصة. وإذا استعملت في معنى الوقت تجرّد عن معنى الشرط ولايجزم المضارع ولايدخل الفاء فيما بعدها، كما قال الشاعر :

وإذا تكون كريهة أدّعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى حندب هذا ما ذهب إليه الكوفيون وأبو حنيفة هي. وهو قولهما: أي كلمة إذا موضوعة. ويجازى بها: أي يستعمل استعمال كلمات المجازات، أي الشرط مجازاً.

غير موضع الاستفهام: فإن في موضع الاستفهام يسقط عن "متى" معنى المجازات كما في قوله: متى تذهب، فإذا لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات لها فالأولى أن لايسقط ذلك المعنى عن إذا؛ لأن المجازات لها غير لازمة، وإليه أشار بقوله في حين الجواز: فإن قلت حينئذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن معنى الوقت حقيقة لها، ومعنى الشرط مجاز، وكلاهما مرادان في الاستعمال كما قلتم. قلت: لا يلزم الجمع في المراد؛ لألها لم تستعمل إلا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقي لها، ومعنى الشرط إنما لزم تضمناً من غير قصد وإرادة، كالمبتداء يتضمن معنى الشرط بلا قصد. ويظهر ثمرة الخلاف في قول من قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق، حيث لايقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما؛ لأن "إذا" هنا للشرط فسقط منها معنى الوقت، فهو علن الطلاق ولايثبت عدم الطلاق في حياقما لإمكان الطلاق، فإذا مات أحدهما عدم الطلاق لعدم المحل أو لعدم من يوقع الطلاق، فإذا تحقق الشرط وقع الطلاق المطلق في حال صحة التعليق، وعندهما يقع الطلاق إذا فرغ من كلامه؛ لأن "إذا" يسقط عنه معنى الوقت، فصار المعنى في زمان لم أطلقك فأنت طالق، فإذا فرغ من هذا الكلام وحد زمان لم يطلقها فيه، فيقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى.

في هذا الباب: أي في باب الشرط، فمن لذوات من يعقل كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحآ﴾ (النحل:٩٧)، =

وفي كل معنى الشرط أيضاً من حيث أن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام، وهي توجب الإحاطة على سبيل الإفراد، ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمّى بانفراده كان ليس معه غيره.
و بود الجزاء

= وما لذوات ما لا يعقل ولصفات من يعقل، كما في قوله تعالى: عرما نُفَسُّم لِأَنسَكُم (البقرة: ١١٠)، وكلما يوجب عموم الأفعال، كما في قوله: « كلسا عسمت خُد دهم (النساء: ٥٠)، ولما كان يتوهّم أن عدّ كل من كلمات الشرط غير سديد؛ لأنما ليست للشرط حقيقةً؛ لأن كلمات الشرط إنما تدخل على الأفعال، وكل مصاحبة للأسماء. وفي كل معنى إلى: وإن كانت تصاحب الأسماء. الذي يتعقبها: أي الاسم الذي يجئ بعد كل. يوصف بفعل: كما تقول: كل رجل يفوّض أمره إلى الله فهو سعيد.

ليتم الكلام: لأنما إذا تضمّنت معنى الشرط يوصف الاسم الذي تضاف "كل" إليه بفعل وإلا لايتمّ الكلام، فإذا وحد الفعل بعد الاسم المذكور والمضاف أصل لتوارد الإعراب عليه فصار كأن كلمة "كل" دخلت على الفعل فالتحقّت بكلمات الشروط من هذا الوحه. وهي: أي كلمة "كل" إذا أضيفت إلى نكرة.

على سبيل الإفراد: بكسر الهمزة؛ إذ معنى الإحاطة يستفاد من "كل". معه غيرة، حتى إذا قال السلطان للحيش: كل رجل دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرون رجلا معاً، وجب لكل واحد منهم النفل الموعود به كافلاً؛ لما قلنا: إنها توجب الإحاطة على سبيل الانفراد، فيجعل كل واحد من الداخلين كأن اللفظ يتناوله خاصة وليس معه غيره، وهو أول بالنسبة إلى من تخلّف من الناس، بخلاف كلمة "من" حيث لم يكن لهم شيء في تلك الصورة؛ لأنها توجب عموم الجنس، فعلى هذا ليس فيهم أول؛ لأنه اسم لفرد سابق، وبخلاف كلمة الجميع "حيث يقسم النفل المذكور منهم بالسوية في تلك الصورة؛ لأنها تدلّ على الاجتماع دون الإفراد، فيكون جميع الداخلين كشخص واحد في ألهم أول، فلهم النفل الواحد بالسوية.

اللهمّ ألحقنى بالصالحين واجعلني من الفائزين بحرمة محمد سيد الأنبياء والمرسلين 🎏 وأصحابه وذرياته أجمعين إلى يوم الدين. آمين

\_\_\_\_\_\_

<sup>&</sup>quot; كلمة "من": بأن يقول الأمير: من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا.

<sup>&</sup>quot; كلمة "الجميع": بأن يقول: جميع من دخل.

يقول الأحقر الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير بن خواجه شمس الدين المعروف بـ لعل محمد بن نور الدين أحمد بن شاه محمد (قدّس سرّه العزيز) التبريزي ثم الملتاني\* ثم المدهلوي: قد فرغتُ من تسويد شرح الحسامي المسمّى بالنامي - اللهمّ اجعله مقبولاً عندك بالنبيّ الساميّ - صبيحة يوم الخميس، الخامس من الربيع الأول سنة ألف ومائتين وست وتسعين من هجرة إمام المرسلين في في الدهلي شاه حهان آباد التي قد كانت دار السلطنة للهند، - صافحا الله عن الشر والفساد-، حين كنت ابن ثلاثين سنة. اللهم وققنا لما تجمب وترضى، واجعل هذا الشرح مقبولاً عندك وذخيرةً لي في العقبي، وانفع به عبادك الطلباء والعلماء بجاه نبيّك المصطفى، وبحرمة حبيبك المرتضى. صلوات الله وسلامه عليه وعلى عباده الذين اصطفى.

\_\_\_\_

<sup>\*</sup> الملتاني: انتقل حواجة سليم من تبريز إلى الهند، وسكن في الملتان بعهد اورنكزيب عالمكير سلطان الهند، وكان السلطان يعظّم العلماء والصلحاء، فطلبه لديه في الدلهي وأكرمه.

#### فهرس المحتويات

الصفحات	الموضوعات	الصفحات	لموضوعات
2 7	ما تترك به الحقيقة	٥	المقدمة
٤٤	الصريح والكناية وحكمهما	٧	أصول الشرع
20	جعل الكنايات بوائن	٨	كتاب اللهكتاب
٤٧	الأصل في الكلام	1.	أقسام النظم والمعني
٤٨	عبارة النص	11	الخاص
٤٩	إشارة النص ودلالة النص	17	العام
01	مقتضى النص	10	المشتركا
٥٣	الفرق بين المقتضى والمحذوف	17	المؤول
٥٤	الثابت بالمقتضي لا يحتمل التخصيص	١٧	الظاهرا
70	العمل بالنصوص بوجوه أخر	١٨	النص والمفسر
OA	الفرق بين المالي والبدني	19	المحكم
71	هل يحمل المطلق على المقيد أم لا ؟	71	المتقابلات
77	إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب	71	الخفىا
70	إن العام يخص بسببه	77	المشكّلا
77	القرآن في النظم	74	المجملا
77	تعريف الأمر	7 8	المتشابه
٦٨ .	موجب الأمر	TO	الحقيقة
79	الأمر بعد الحظر وقبله	77	الجحازا
٧.	الأمر المطلق	T Y	أنواع الاتصال
٧.	جعل الوقت ظرفاً	79	اتصال السبب والمسبب
٧٢	السببية تنتقل إلى آخر جزء الوقت	71	حكم الجحاز
٧٣	اعتراض الفساد في الصلاة بالطلوع والغروب	44	الحقيقة والمحاز لا يجتمعان
Vo	جعل الوقت معياراً	TV	حكم "اليوم" متى قرن بفعل
77	الفرق بين المريض والمسافر	47	متى يسقط الجحاز
<b>Y Y</b>	اعتبار تعيين الناذر		الصيرورة إلى المجاز
٧٨	المؤقت بوقت مشكل توسعه	٤١	المحاز حلف عن الحقيقة

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
الأداء والقضاء	٧٩	السنة وأنواعها وأحكامها	114
الاختلاف في وجوب القضاء	۸٠	النفل يلزم بعد الشروع	111
أنواع الأداء	۸۲	أنواع الرخصة وأحكامها	17.
أنواع القضاء	۸۳	النوع الأول من الحقيقة	17.
أقسام الأداء والقضاء تتحقق في حقوق ال	اد ۲۸	النوع الثاني من الحقيقة	171
الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القض	ء. ۸۸	النوع الثالث من المحاز	177
من الأداء ما لا يجب إلا بقدرة ميسرة .	۹٠	النوع الرابع من المحاز	177
شرط القدرة الميسرة	9	القصر رخصة إسقاط	178
الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة	۹۱	حكم من نذر بصوم سنة	177
فصل في صفة الحسن للمأمور به	۹٤	باب في بيان أقسام السنة	171
حكم نوعي الحسن لعينه	90	المرسل والمسند	179
حكم نوعي الحسن لغيره	۹٧	الحديث المتواتر وحكمه	171
فصل في النهي	97 .	الحديث المشهور وحكمه	177
نوعا القبيح لعينه وحكمهما	۹٧	خبر الواحد وحكمه	172
نوعا القبيح لغيره	۹۸	شروط أربعة في المخبر	100
حكم النهي عن الأفعال الحسية والشرع	1	حكم المستور	127
لا منافاة بين المشروع بأصله والقبيح بوص	1.1 .4	حبر الفاسق	12
حكم صوم يوم النحر	1.7	خبر صاحب الهوى	149
حكم وقت طلوع الشمس	١٠٤	حبر الراوي المعروف	1 & .
الفرق بين النكاح والبيع	1.7 .	حبر الراوي المجهول	121
حكم ما قام مقام غيره	۱۰۸	حكم الطعن المبهم	150
حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه	١٠٨	فصل في المعارضة	1 2 7
الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده		أحكام المعارضة	1 & V
أسباب الشرائع	111	إذا تعارض القياسان	10.
حكم الأصل في إضافة الشيء إلى الشي	117	هل يعارض خبر النفي خبر الإثبات ؟	101
السبب بتجدد الوصف بمتزلة المتحدد بنفس	110	الترجيح بفضل عدد الرواة	108
فصل في العزيمة والرخصة	117 .	أقسام البيان	101
اقسام العزيمة وتعريفاتما وأحكامها	. 111	بيان التقرير وحكمه	107

لموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
بيان التغيير وحكمه	104	المستحسن بالقياس الخفي	11.
كيفية عمل الاستثناء	101	الاستحسان ليس من باب خصوص العلل.	717
ُنواع الاستثناء	177	فعل الناسي عفو	717
نواع بيان الضرورة	۱٦٣	حكم القياس	110
يانِ التبديلِ	170	دفع العلل	717
شرط حواز النسخ	17	العلل الطردية أربعة	717
لقياس لا يصلح ناسخاً	171	أقسام الممانعة	111
نواع النسخ	177	فساد الوضع	719
بجوز نسخ التلاوة والحكم	144	المناقضة	T T .
لزيادة على النص	۱٧٤ .	دفع العلل المؤثرة	771
قسام أفعال رسول الله ﷺ	۱۷٦	أنواع المعارضة	772
يان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار الأحاً	ام ۱۷۸	القلب	772
ئىرائع من قبلنا	۱۷۸	الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان	770
اب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ	١٨٠	المعارضة الخالصة في حكم الفرع	777
حكم تقليد الصحابي	۱۸۰ .	المعارضة الخالصة في علة الأصل	ATT
اب الإجماع	۱۸٤	فصل في الترجيح	TT.
راتب الإجماع	١٨٨	أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح	771
حكم الإجماع	119	حكم التعارض في ترجيح	377
اب القياس	191	ما يثبت بالحجج السابقة في القياس	750
عريف القياس	191 .	أنواع الأحكام المشروعة	777
ئىروط القياس		أنواع حقوق الله تعالى	777
بول شهادة خزيمة 🍰 وحده	198	تعريف السبب وحكمه	779
مكم الأصل يبقى بعد التعليل		مسألة التنحيز	7 2 7
<i>عواز الإبدال في باب الزكاة</i>	199 .	تعريف العلة وحكمها	7 2 2
لام للعاقبة في قوله تعالى	7.1.	اقتران الحكم مع العلة	7 20
كن القياس		النصاب جعل علة بصفة النماء	757
ثال تعليل بوصف ملائم		شراء القريب علة	40.
قديم القياس على الاستحسان	۲ ۰ ۸	أنواع إقامة الشيء مقام غيره	101

۷۵۷ فهرس الحسامي

الصفحات	الموضوعات	الصفحات	الموضوعات
3 9 7	الحيض والنفاس	707	تعريف الشرط
790	الموت	408	إذا اجتمع العلة والسبب
797	حكم الكفالة بالدين عن الميت	707	الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة
191	الميت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة	YOX	تعريف العلامة
r	أحكام الآخرة	409	فصل في اختلاف الناس في العقل
T	فصل في عوارض المكتسبة	77.	القول الصحيح في الباب
r	أنواع الجهل		لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من
4.1	جهل صاحب الهوى والباغي	778	ألغاه
٣. ٤	جهل يصلح شبهة	770	فصل في بيان الأهلية
4.0	جهل يصلح عذراً	770	أنواع الأهلية
4.7	السكر وأنواعه	177	أنواع أهلية الاداء
T. Y	الهزل وحكمه	PTT	حكم تصرف الصبي العاقل
T.9	نظير الهزل	TY.	حكم تصرف الصبي المحجور
717	قوله ﷺ ثلاث جدهن جد، وهزلهن	Y Y 1	حكم الردة
415	الخلع لا يحتمل الخيار	TYT	أثواع الأمور المعترضة
717	الأمور التي يبطلها الهزل	777	الجنون
211	السفه	TVE	حد الامتداد في الصوم
719	الخطأ	740	الصغرا
44.	السفر	777	العته
771	أنواع الإكراه	TVA	النسيان
474	حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر	7 7 9	النوم
440	متى يظهر أثر الإكراه	YA .	الإغماءالإغماء
411	الإكراه الكامل يفسد الاختيار	717	الرقا
479	حكم المكره على القتل	414	الأمور التي ينافيها الرق
227	الإكراه لا يعدم الاختيار	440	الحل يتنصف بالرق
TTT	باب حروف المعاني	<b>TAA</b>	الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم
444	"الواو" وحكمها	791	المرضا
777	"الواو" لما تدخل على جملة كاملة	797	إعتاق الراهن ينفذ

الصفحات	الموضوعات	صفحات	الموضوعات الم
T & V	"على" وحكمها	771	"الفاء" وحكمها
	"من" وحكمها	449	"ثم" وحكمها
454	"إلى" و "في" وحكمهما	72.	"بل" وحكمه
ro.	حروف الشرط	721	"لكن" وحكمها
ro.	"إن" و"إذا" وحكمهما	757	"أو" وحكمها
401	"متى" وحكمها	450	"حتى" وحكمها
401	"من" و"ما" و"كل" و"كلما"	TEV	حروف الجر
		TEV	"الياء" وحكمها

# من منشورات مكتبة البشرى المطبوعة

تون مقوي السراجي الفوز الكبير تلخيص المفتاح	نور الإيضاح البلاغة الواضحة ملونة كر شرح عقود رسم المفتي متن العقيدة الطحاوية المرقاة	مجلدة (۷ مجلدات) (مجلدین) (۸ مجلدات) (٤مجلدات)	الصحيح لمسلم الموطأ للإمام محمد الهداية مشكاة المصابيح التبيان في علوم القرآن
دروس البلاغة الكافية تعليم المتعلم مبادئ الأصول مبادئ الفلفسة رين)	زاد الطالبين عوامل النحو هداية النحو إيساغوجي شرح مائة عامل هداية النحو (مع الخلاصة والتما متن الكافي مع مختصر الش	(۳مجلدات) (مجلدین)	تفسير البيضاوي شرح العقائد تيسير مصطلح الحديث تفسير الجلالين المسند للإمام الأعظم مختصر المعاني الحسامي الهدية السعيدية
ن الله تعالى	ستطبع قريبا بعور ملونة مجلدة/ كر الموطأ للإمام مالك الد ديوان الحماسة ديا التوضيح والتلويح الم	(مجلدین) (۴مجلدات)	نور الأنوار القطبي كنز الدقائق أصول الشاشي نفحة العرب شرح التهذيب مختصر القدوري تعريب علم الصيغه

#### Books in English

Tafsir-e-Uthmani(Vol. 1, 2, 3) Lisaan-ul-Quran(Vol. 1, 2, 3) Key Lisaan-ul-Quran(Vol. 1, 2, 3) Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding) Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover) Secret of Salah

#### Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish)(H. Binding) Fazail-e-Aamal (German)

To be published Shortly Insha Allah Al-Hizb-ul-Azam(French) (Coloured)

## مطبوعات مكتبة البشركي

#### طبع شده

مقاح لسان القرآن (سوم)	تاریخ اسلام
مر بی زبان کا آسان قاعده	ببهشتی گو ہر
فارى زبان كا آسان قاعده	فوائد مكيه
علم الصرف (اولين)	علم النخو
علم الصرف ( آخرین )	جمال القرآن
عربي صفوة المصادر	تشهيل المبتدى
جوامع الكلم مع چېل ادعيه مسنونه	تعليم العقائد
عربي كامعلم (اوّل)	سيرالصحابيات
عربي كامعلم (دوم)	ک پیا
عربي كامعلّم (س	پندنامه
نامحق	آسان أصول فقه

## رنگين مجلد

تفسيرعثانی (۲ جلد)
خطبات الاحکام لجمعات العام
حصن حسین
الحزب الاعظم (مینے گرتب پرکمتل)
الحزب الاعظم (یفتے گرتب پرکمتل)
لسان القرآن (اول)
لسان القرآن (دوم)
لسان القرآن (دوم)
لسان القرآن (سوم)
تعلیم الاسلام (مکتل)
بہشتی زیور (تین حقے)

#### كارڈكور / مجلد

اگرام مسلم مفتاح لسان القرآن (۱ول) مفتاح لسان القرآن (دوم) مفتاح لسان القرآن (دوم)

مفر	آ داب المعاشرت
مقر	زادالسعيد
	جزاء الاعمال
	روضة الادب
	فضائل حج
	معين الفليفه
	معيين الاصول
- 1	تد المنطقة

رنگین کارڈ کور

#### حيات المسلمين تعليم الدين خيرالاصول في حديث الرسول الحجامه ( يجهينالگانا ) (جديدايديشن ) الحزب الاعظم (ميني رَوتيب ب) (ميري ) الحزب الاعظم (من روتيب ب) (ميري ) مفتاح لسان القرآن (اول ) مفتاح لسان القرآن (اول )

### ز برطبع ) معلّم الحجاج

عربی کامعلّم (چارم) معلّم الحج صرف میر نحومیر تیسیر الا بواب